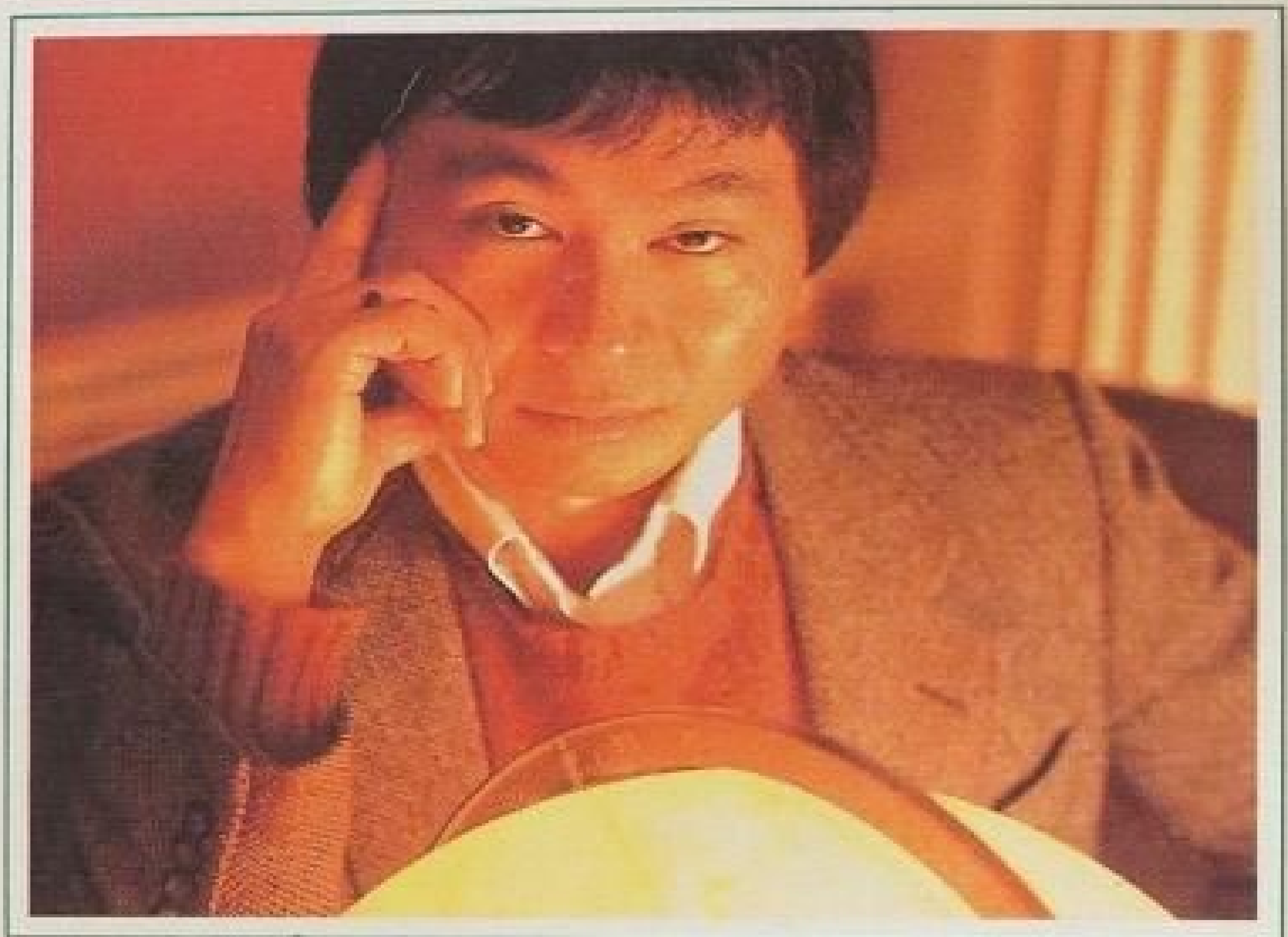
FRANCIS FUKUYAMA



A TÖRTÉNELEM VÉGE ÉS AZ UTOLSÓ EMBER

EURÓPA

FRANCIS FUKUYAMA

A történelem vége és az utolsó ember

EURÓPA KÖNYVKIADÓ
BUDAPEST, 1994

FORDÍTOTTA Somogyi Pál László
A JEGYZETEKET
M. Nagy Miklós
FORDÍTOTTA
Francis Fukuyama
The End of History and the Last Man
Penguin Books, 1992

Európa Könyvkiadó, Budapest
Felelős kiadó Osztovits Levente igazgató
Szedte a Fényszedő Központ Kft. (930775)
Nyomta és kötötte a Franklin Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Győri Géza mb. ügyvezető igazgató
A nyomdai rendelés törzsszáma: 94/1339
Készült 1994-ben

Felelős szerkesztő M. Nagy Miklós
A fedélterv és a tipográfia Kállay Judit munkája
Műszaki vezető Miklósi Imre
Készült 30,37 (A/5) ív terjedelemben
ISBN 963 07 5648 X

Bevezetés

A jelen kötet eredete arra a régi cikkre vezethető vissza, amelyet 1989 nyarán írtam egy folyóirat, a *The National Interest* számára „A történelem vége?” címmel.[1] Ebben kifejtettem, hogy az elmúlt években figyelemre méltó egyetértés alakult ki világszerte a liberális demokráciának mint kormányzati formának a legitimitását illetően, miután sorra legyőzte ideológiai vetélytársait: az öröklődő monarchiát, a fasizmust és legutóbb a kommunizmust. Sőt azt is felvetettem, hogy a liberális demokrácia esetleg „az emberiség ideológiai fejlődésének a végpontja” és „a kormányzás végső formája” s mint ilyen, „a történelem vége” lehet. Vagyis míg a korábbi kormányzati formákat súlyos hiányosságok és ésszerűtlenségek jellemezték, amelyek végül is az összeomlásukhoz vezettek, addig a liberális demokráciáról bízvást állítható, hogy mentes az ilyen alapvető belső ellentmondásoktól. Ami nem azt jelenti, hogy a mai stabil demokráciákban, például az Egyesült Államokban, Franciaországban vagy Svájcban nincsenek igazságtalanságok vagy komoly társadalmi problémák. Ezek a problémák azonban abból származnak, hogy nem kielégítően alkalmazzák a szabadság és az egyenlőség iker-elveit, amelyeken a modern demokrácia alapszik nem pedig abból, hogy maguk *az* elvek hibásak. Bár vannak országok, amelyek képtelenek stabil liberális demokráciává fejlődni, másokat meg a visszaesés fenyeget – olyan primitívebb rezsimek újjáéledése, mint a teokrácia vagy a katonai diktatúra –, a liberális demokrácia *eszményét* nem lehet meghaladni.

Ez a cikk rendkívüli visszhangot keltett, és nagy vitát kavart, először az Egyesült Államokban, majd egy sor olyan, egymástól igencsak különböző országban, mint Anglia, Franciaország, Olaszország, a Szovjetunió, Brazília, Dél-Afrika, Japán és Dél-Korea. A bírálatok az összes elképzelhető formában jelentkeztek: némelyiknek pusztán az volt az alapja, hogy szerzője félreértette eredeti szándékomat, mások viszont fogékonyabbnak mutatkoztak, és érvelésem mélyére hatoltak.[2] Sokakat mindenekelőtt a „történelem” szó nem egészen szokványos használata zavart meg. A történelmet a hagyományos módon az események láncolataként értelmezve többen a berlini fal leomlására, a kínai kommunisták Tienanmen téri vérengzésére és Irak kuvaiti inváziójára hivatkoztak, annak bizonyságaként, hogy „a történelem folytatódik”, s hogy

nekem *ipso facto* nincs igazam. De amire én céloztam, az nem a *történések* – köztük az említettekhez hasonló nagy és veszélyes események –, hanem a *Történelem* vége volt, vagyis az egyetlen, összefüggő és következetes fejlődési folyamatként értelmezett történelemé, amelybe minden idők minden népének minden tapasztalata beletartozik. Ennek a történelemfelfogásnak a legjelesebb képviselője a nagy német filozófus, G. W. F. Hegel volt. Karl Marx átvette tőle, és szellemi életünk részévé tette: e koncepció alapján használjuk a társadalmakkal kapcsolatban a „primitív” vagy a „fejlett”, a „hagyományos” vagy a „modern” jelzőket. Mindkét gondolkodó úgy vélte, hogy a társadalmak következetesen fejlődnek a rabszolgaságon és önellátásra termelő mezőgazdaságon alapuló egyszerű törzsi közösségekből a különböző teokráciákon, monarchiákon és feudális arisztokráciák uralmán át modern liberális demokráciává és kapitalizmussá, melynek mozgatója a technika. Ez a fejlődési folyamat se nem véletlenszerű, se nem érthetetlen, ha nem is egyenes vonalú, és ha nem is biztos, hogy a történelmi „haladás” eredményeképpen az ember módosabb vagy boldogabb lesz.

Mind Hegel, mind Marx feltételezte, hogy a társadalmak fejlődése nem végtelen, s hogy akkor fejeződik majd be, amikor az emberiségnek sikerül kialakítania egy olyan társadalmi formát, amely kielégíti legmélyebb és legalapvetőbb vágyait. Így mindkét gondolkodó felállította „a történelem vége” tételét: Hegel ezt a véget a liberális államban, Marx a kommunista társadalomban látta. Ez nem úgy értendő, hogy a születés, élet és halál természetes ciklusa megszűnik, hogy nem történnek többé fontos események, vagy nem jelennek meg az ezekről beszámoló újságok.Úgy értendő, hogy az alapvető elvek és intézmények nem fejlődnek tovább, mivel a valóban nagy kérdések már mind rendeződtek.

Ez a könyv nem az eredeti cikkem felújított és kibővített változata, nem is a vita folytatása e cikk számos bírálójával és kommentálójával. És semmi esetre sem a hidegháború végének vagy a mai politika bármely más égető problémájának a taglalása. A közelmúlt világeseményei jelen vannak ugyan benne, de egy réges-régi témával s a belőle adódó kérdéssel foglalkozik: vajon a XX. század végén érdemes-e, értelmes dolog-e ismét egy összefüggő, logikus és irányzatos Történelemről beszélni, melynek során az emberiség nagyobbik része végül is eljut a liberális demokráciába? Következtetésem és válaszom: igen, mégpedig két különálló okból. Az

egyik a gazdasággal kapcsolatos, a másik pedig azzal, amit az „elismerésért való küzdelem”-nek nevezünk.

Az irányzatos Történelem tételének az elfogadtatásához természetesen nem elég Hegel, Marx vagy akármelyik jelenkori követőjük tekintélyére hivatkozni. A műveik megírása óta eltelt másfél évszázad alatt szüntelenül és minden irányból támadták szellemi hagyatékukat. A XX. század legkiválóbb elméi élesen bírálták a gondolatot, hogy a történelem összefüggő vagy érthető folyamat; sőt még azt is tagadták, hogy az emberi élet bármely területe vagy mozzanata filozófiailag értelmezhető. Mi, nyugatiak, egyébként is mélységesen pesszimisták lettünk a demokratikus intézmények fejlődési lehetőségeit illetően. Ezt a pesszimizmust nem a véletlen, hanem a XX. század első felének valóban szörnyű politikai eseményei szülték – két pusztító háború, a totalitárius ideológiák eluralkodása és a tudomány lázadása az ember ellen a nukleáris fegyverek és a környezetkárosítás formájában. Az elmúlt évszázad politikai üldözötteinek a kálváriája – a hitlerizmus és a sztálinizmus kárvallottaitól Pol Pot áldozataiig – mintha mindennemű történelmi haladás cáfolata volna. Igen, annyira megszoktuk már, hogy a jövőtől csakis rossz híreket várhatunk tisztességes, liberális, demokratikus politikai gyakorlatunk egészségére és biztonságára nézve, hogy alig-alig ismerjük fel a jó hírt, ha néha mégis érkezik ilyen.

Pedig érkezett. A XX. század utolsó negyedének legmeglepőbb fejleménye az volt, hogy kiderült, milyen döbbenetesen gyengék belül a világ látszólag oly szilárd diktatúrái, legyenek akár a jobboldal katonai, akár a baloldal kommunista-totalitárius rezsimjei. Latin-Amerikától Kelet-Európáig, a Szovjetuniótól a Közel-Keletig és Ázsiáig számos erős kormányzat bukott meg az utóbbi két évtizedben. És noha nem mindenütt jött létre stabil liberális demokrácia, ennek a kialakítása immár az egyetlen logikus politikai törekvés, amely a földgolyó különböző régióit és kultúráit összefűzi. Ezenfelül a liberális gazdasági elvek – a „szabadpiac” – szintén elterjedtek, s példátlan anyagi bőséget teremtettek az iparilag fejlett országokban éppúgy, mint néhányban azok közül, amelyek a második világháború befejezésekor még az elszegényedett harmadik világhoz tartoztak. A gazdasági gondolkodás liberális forradalma néha megelőzte, néha követte a politikai szabadság kivívását szerte a világon.

Mindezek a fejlemények, amelyek annyira ellentétesek voltak a század első felének borzalmaival, a jobb- és baloldali totalitárius rezsimek

uralmával, azt sugallják, hogy ismét meg kellene vizsgálni, találhatók-e köztük mélyebb összefüggések, vagy egyszerűen csak a véletlen szeszélyének, a jó szerencsének köszönhetjük őket. Amikor megint felvetem a kérdést, van-e, lehet-e az emberiségnek Egyetemes Története, egy olyan vitát újítok fel, amely a XIX. század elején kezdődött, de a mi időnkben, épp az emberiséget ért iszonyatos csapások hatására, többé-kevésbé abbamaradt. Bár néha olyan filozófusok gondolataiból merítek, mint Kant és Hegel, akik már tárgyalták ezt a kérdést, remélem, hogy érveim önmagukban is helytállnak.

Ez a kötet – meglehetősen szerénytelenül – nem is egy, hanem *két* különálló kísérletet tesz egy ilyen egyetemes történet körvonalazására. Miután az I. részben megindokoltam, miért van szükség arra, hogy újra foglalkozzunk egy egyetemes történet megalkotásának a lehetőségével, a II. részben megkezdem a válasz kifejtését: megpróbálom a modern természettudományt szabályozóként és mechanizmusként felhasználva megmagyarázni a Történelem irányzatosságát és következetességét. A modern természettudomány igen alkalmas kiindulási pont, lévén az egyetlen a fontos társadalmi tevékenységek közül, amely a közfelfogás szerint irányzatos és egyben kumulatív, vagyis eredményei felhalmozódnak, ám hogy végső soron miképp befolyásolja az emberi boldogságot, az nem világos. A természet fokozatos meghódítása, amely a tudományos módszer kifejlesztésével vált lehetővé a XVI. és XVII. században, szigorú szabályok alapján ment végbe, s ezeket a szabályokat nem az ember, hanem a természet és a természet törvényei határozták meg.

A modern természettudomány kibontakozása azonos hatással volt a társadalomra, két okból is. Először is a technika döntő katonai előnyöket biztosít azoknak az országoknak, amelyek rendelkeznek vele, s mivel az államok nemzetközi rendszerében mindig fennáll a háború eshetősége, egyetlen állam sem engedheti meg magának, ha ragaszkodik függetlenségéhez, hogy lemondjon védelmi eszközei modernizálásáról. Másodszor, a modern természettudomány mindenütt egyforma lehetőséget nyújt és egyforma határokat szab a gazdaságnak, a termelésnek. A technika jóvoltából korlátlanul szaporíthatók a javak, és így kielégíthetők a mindinkább sokasodó emberi vágyak. Ez a folyamat egyre egységesebbé teszi a társadalmakat, tekintet nélkül történelmi eredetükre vagy kulturális örökségükre. A gazdaságilag modernizálódó országok óhatatlanul egyre jobban hasonlítanak egymáshoz: centralizálniuk kell az államot, s ennek

keretében megteremteniük a nemzeti egységet, urbanizálniuk kell, a társadalmi szerveződés hagyományos formáit – törzs, vallás, család – gazdaságilag racionális, a helyes és hatékony működésen alapulókkal kell helyettesíteniük, és gondoskodniuk kell polgáraik általános képzéséről. Az ilyen társadalmakat az egész világot átfogó piac és a fogyasztói szokások terjedése egyre erősebb szálakkal fűzi egymáshoz. Ezenfelül úgy látszik, a modern természettudomány logikájának egyedül a kapitalizmus felel meg mint általános fejlődési irány. A Szovjetunió, Kína és más szocialista országok tapasztalatai ugyanis azt mutatják, hogy az erősen központosított gazdaságok csak az ötvenes évekbeli Európa iparosodási szintjét tudják elérni, arra viszont siralmasan alkalmatlanok, hogy létrehozzák az úgynevezett „komplex posztindusztriális gazdaságot”, amelyben az információ és a technikai újítás sokkal nagyobb szerepet kap.

De bár a modern természettudomány képviselte történelmi mechanizmus révén sok mindent megértünk a történelmi változás jellegét és a modern társadalmak növekvő egyformaságát illetően, a demokrácia jelenségét ez a mechanizmus nem magyarázza meg. Nem vitás, hogy a világ legfejlettebb országai egyúttal a legsikeresebb demokráciák is. Ám a modern természettudomány az ígéret Földjének csak a kapui elé, s nem magára az ígéret Földjére vezet bennünket, mert nincs olyan gazdasági szükségszerűség, mely szerint az ipari fejlődés a politikai szabadságot is meghozza. Iparosodás előtti társadalomban is jött már létre stabil demokrácia, például az Egyesült Államokban 1776-ban. Másrészt sok történelmi és jelenkori példa bizonyítja, hogy a technikailag fejlett kapitalizmus jól megfér a politikai tekintélyuralommal, a Meidzsi-kori Japántól és a bismarcki Németországtól a mai Szingapúrig és Thaiföldig. A tekintélyelvű államok számos esetben olyan gazdasági növekedést érnek el, amilyenre a demokratikus társadalmak képtelenek.

Első kísérletünk, hogy megvessük az alapját az irányzatos történelemnek, így csak részben járt sikerrel. Amit ugyanis „a modern természettudomány logikájának” neveztünk, az a történelmi változás gazdasági értelmezése, de olyan, amelyik – marxista változatával ellentétben – végeredményként a kapitalizmushoz és nem a szocializmushoz vezet. A modern tudomány logikája meg tudja magyarázni világunk sok jellegzetességét: például hogy mi, a fejlett demokráciák polgárai miért dolgozunk irodákban ahelyett, hogy parasztként a földet túrva teremtenénk elő a mindennapit, miért vagyunk szakszervezetek vagy szakmai szövetségek, nem pedig törzsek vagy klánok

tagjai, miért engedelmeskedünk inkább egy magasabb rangú hivatalnoknak, mint egy papnak, miért tudunk írni és olvasni, s miért van közös nemzeti nyelvünk.

A történelem gazdasági értelmezései azonban nem teljesek és nem kielégítőek, mert az ember nem csupán „gazdasági állat”. Az ilyen értelmezések főleg arra nem tudnak meggyőző választ adni, miért vagyunk demokraták, vagyis a népszuverenitás elvének és az alapvető jogokat biztosító törvények uralmának hívei. Ezért e könyv III. részében megpróbálkozunk a történelmi folyamat egy másik magyarázatával is, amely az egész emberről igyekszik számot adni, s nem pusztán élete gazdasági vonatkozásairól. Ennek érdekében vissza kell nyúlnunk Hegelhez, az ő nem materialista, az „elismerésért való küzdelmen” alapuló történelemszemléletéhez.

Hegel szerint az embereknek, akárcsak az állatoknak, vannak természetes szükségleteik és rajtuk kívül levő tárgyakra – ennivalóra, innivalóra, menedékre – irányuló vágyaik, s legfőbb gondjuk testük fenntartása. Az ember azonban alapvetően különbözik az állattól, mert ezenfelül más emberek vágyára is vágyik, vagyis azt kívánja, hogy „elismerjék”. Pontosabban: azt kívánja, hogy *emberként* ismerjék el; olyan lényként, akinek bizonyos értéke és méltósága van. Ez az érték elsősorban azzal függ össze, hogy hajlandó pusztán a presztízsért, a tekintélyért vállalt küzdelemben kockára tenni az életét. Mert egyedül az ember tudja legyűrni legelemibb állati ösztöneit – amelyek közt a legerősebb az önfenntartás ösztöne – magasabb rendű, elvont célok és elvek kedvéért. Hegel szerint az elismerés vágya az őskorban arra késztet két harcost, hogy életre-halálra menő párbajba bocsátkozva mindegyik megpróbálja rákényszeríteni a másikat ember volta „elismerésére”. Amikor a haláltól való természetes félelemnek engedve az egyik megadja magát, megszületik az úr-rabszolga viszony. A tét ebben a történelem kezdetén lezajló véres viadalban nem ennivaló, menedék vagy a biztonság, hanem pusztán a presztízs. És éppen azért, mert a viadal célját nem a biológia határozza meg, Hegel az emberi szabadság első fénysugarát látja benne.

Az elismerés vágyának a fogalma első pillantásra talán furcsának, szokatlannak hat, holott olyan régi, mint maga a nyugati politikafilozófiai hagyomány, és az emberi személyiségnek nagyonis jól ismert része. Platón említette meg elsőként *az Állam*-ban, kifejtve, hogy a lélek három részből áll: a vágyakozó részből, a gondolkodó részből és abból, amit ő *thümosz-*

nak, vagyis „indulatosság”-nak nevezett. Az emberi viselkedést többnyire meg lehet magyarázni az első két rész, a vágy és a gondolkodás együttműködésével: a vágy arra ösztökéli az embereket, hogy rajtuk kívül lévő dolgok megszerzésére, elérésére törekedjenek, míg a gondolkodás, latolgatás megmutatja nekik, mi ennek a legjobb módja. Ám az emberek másra is törekszenek: el akarják ismertetni értéküket, vagy azoknak a személyeknek, dolgoknak, elveknek az értékét, akiket vagy amelyeket becsülnek. Azt a hajlandóságot, hogy énünknek bizonyos értéket tulajdonítunk, és megköveteljük ennek az értéknek az elismerését, a mai köznyelv „önérzet”-nek nevezné. Az önérzetességre való hajlam a lélek *thümosz*-nak nevezett részéből származik. Olyan ez, mint valamiféle velünk született igazságérzet. Az emberek szentül hiszik, hogy bizonyos értékük van, s ha mások úgy bánnak velük, mintha ez az érték kisebb volna, *haragot* éreznek. Ha nem viselkednek saját értéktudatukhoz méltóan, *szégyent* éreznek, ha pedig értéküknek megfelelően kezelik őket, *büszkeség* tölti el őket. Az elismerés vágya és a vele kapcsolatos érzések – harag, szégyen és büszkeség – a politikai élet szempontjából döntő fontosságú részei az emberi személyiségnek. Hegel szerint ezek viszik előre az egész történelmi folyamatot.

Ugyancsak Hegel szerint, mint már említettük, annak a vágya, hogy ember voltát és méltóságát elismerjék, a történelem kezdetén véres viadalra, a puszta presztízsért vállalt élethalálharcra késztette az embert. E viadal eredményeképpen a társadalom két osztályra oszlott: az urakéra, akik hajlandók voltak az életüket kockáztatni, és a rabszolgákéra, akik megadták magukat a haláltól való természetes félelmüknek. De az úr-rabszolga viszony, amely a történelem nagyobbik részére jellemző egyenlőtlen, arisztokratikus társadalmakban számtalan formát öltött, végül is nem elégítette ki sem az urak, sem a rabszolgák elismerésvágyát. A rabszolga természetesen egyáltalán nem számított embernek. Ám az az elismerés, melyben az úr részesült, szintén hiányosnak bizonyult, hiszen nem más urak ismerték el, hanem rabszolgák, akik még az emberi szintet sem érték el. Az elismerés fogyatékos volta elégedetlenséget keltett az arisztokrata társadalmakban, s ebből a „belső ellentmondás”-ból további történelmi korszakok születtek.

Hegel úgy vélte, hogy az úr-rabszolga viszonyban rejlő „ellentmondás”-t a francia – s hozzá kellene tennünk: és az amerikai – forradalom végül is feloldotta. Ezek a demokratikus forradalmak a maguk uraivá tették a

rabszolgákat, kimondták a népszuverenitás elvét, megteremtették a törvény uralmát, s ezzel megszüntették a különbséget úr és rabszolga közt. Az urak és a rabszolgák eredendően egyenlőtlen elismerését az egyetemes és kölcsönös elismerés váltotta fel, amelyben minden polgár elismeri minden más polgár méltóságát és ember voltát, s amelyben ezt a méltóságot, különböző *jogokat* biztosítva, az állam is elismeri.

A jelenkori liberális demokrácia hegeli értelmezése jelentősen eltér az angolszásztól, amely a liberalizmus elméleti alapja volt olyan országokban, mint Nagy-Britannia és az Egyesült Államok. Az utóbbiakban kialakult hagyomány szerint az elismerés gőg fűtötte hajszolását alá kellett rendelni a felvilágosult önérdeknek – az értelemmel társult vágynak – és főképp a test önfenntartási vágyának. Míg Hobbes, Locke és az amerikai alapító atyák, például Jefferson és Madison úgy vélekedtek, a jogok nagyrészt annak az eszközei, hogy az ember magánszférát biztosítson magának, amelyben meggazdagodhat és kielégítheti lelke vágyakozó részét,[3] addig Hegel a jogokat öncélúaknak látta, mert ami valóban kielégíti az embert, az nem annyira az anyagi jólét, mint rangjának és méltóságának az elismerései Az amerikai és a francia forradalommal, állította Hegel, a történelem véget ér, mert az a sóvárgás, amely a történelmi folyamat hajtóereje volt – az elismerésért való küzdelem –, az egyetemes és kölcsönös elismerés társadalmában most már kielégül. Ezt a sóvárgást a társadalmi intézmények semmiféle más rendszere sem elégítheti ki jobban, s ezért nincs is mód további történelmi haladásra.

Ezek szerint az elismerés vágya lehet az az összekötő kapocs a liberális gazdaság és a liberális politika között, amely a II. rész gazdasági történelemértelmezésében még hiányzott. A vágy és az értelem együttese meg tudja magyarázni az iparosodási folyamatot, sőt szinte az egész gazdasági életet. De az embernek azt a törekvését, hogy liberális demokráciában éljen, nem tudja megmagyarázni, mert ennek forrása végső soron a *thümosz*, a lélek elismerést követelő része. Az ipari fejlettséggel járó változások, kivált az immár általános iskolázottság, úgy látszik, bizonyos elismerésigényeket szabadítanak fel, amelyek a szegényebb és kevésbé képzett embereknél még nem jelentkeztek. Ahogy sokfelé emelkedik az életszínvonal, ahogy a lakosság kozmopolitábbá és tanultabbá válik, és ahogy a társadalomban mint egészben magasabb fokon valósul meg az egyenlőség, az emberek már nem csupán nagyobb jólétet kívánnak, hanem „rangjuk” elismerését is elvárják. Ha az embereket csak a vágy és az

értelem mozgatná, beérnék annyival, hogy olyan piacorientált diktatúrákban élhetnek, mint Franco Spanyolországa vagy a katonák vezette Dél-Korea vagy Brazília. De tudatában vannak saját értéküknek, s ez thümotikus büszkeséggel tölti el őket, ezért hát demokratikus kormányzatot követelnek, amely felnőttként, nem pedig gyerekként kezeli a polgárait, s elismeri a szabad egyéneket megillető autonómiájukat. A kommunizmust azért váltja fel napjainkban a liberális demokrácia, mert kiderült, hogy az előbbiben az elismerés formái roppant fogyatékosak.

Miután megértettük, milyen fontos szerepet tölt be az elismerés vágya mint a történelem hajtóereje, átértékelhetünk számos jelenséget, amelyről eddig azt hittük, hogy jól ismerjük: a kultúrát, a vallást, a munkát, a nemzeti érzést és a háborút. A IV. rész ezt kísérli meg, továbbá megpróbálja érzékeltetni, hogy az elismerés vágya a jövőben mi módon nyilvánulhat majd meg. A hívő ember például igyekszik elismertetni isteneit vagy vallási gyakorlatát, míg a patrióta nyelve, kultúrája vagy etnikai csoportja számára követel elismerést. Ez a két elismerési forma kevésbé racionális, mint a liberális állam egyetemes elismerése, mert a szent és a profán vagy a társadalmi csoportok közti önkényes különbségtételen alapul. Ennélfogva a vallásról, a hazafiasságról és a népek etikai értékítéleteinek és szokásainak az összességéről (vagyis tágabb értelemben vett „kultúrájá”-ról) mindig is az volt a vélemény, hogy hátráltatja a sikeres demokratikus politikai intézmények és a szabad piacgazdaságok létrehozását.

Ám az igazság ennél jóval bonyolultabb, mert a liberális politika és a liberális gazdaság sikere sokszor az elismerés olyan irracionális formáinak a függvénye, amelyek felszámolása a liberalizmus feladata lett volna. Ahhoz, hogy a demokrácia működőképes legyen, a polgároknak irracionális módon büszkéknek kell lenniük demokratikus intézményeikre, és azt is ki kell fejleszteniük, amit Tocqueville „a társulás művészeté”-nek nevezett, vagyis büszkén kell munkálkodniuk különböző kis közösségekben. Ezek a közösségek pedig gyakran vallásokra, etnikumokra vagy más olyan elismerési formákra épülnek, amelyek nem ütik meg az egyetemes elismerésnek, a liberális állam alapelvének a mértékét. Ugyanez áll a liberális gazdaságra. A nyugati liberális gazdasági hagyomány a munkát mindig kellemetlen tevékenységnek tartotta, amelyet az emberi szükségletek kielégítése és az emberi fájdalom enyhítése céljából vállal az ember. De bizonyos kultúrákban, ahol szigorú volt a munkaerkölcs – mint például azoké a protestáns vállalkozóké, akik az európai kapitalizmust

megteremtették, vagy azoké az eliteké, amelyek a Meidzsi-restauráció után modernizálták Japánt –, a munkának más célja is volt: az elismerés. Sok ázsiai országban a jó munkaerkölcsöt mind a mai napig nem annyira anyagi ösztönzéssel, mint inkább azzal az elismeréssel tartják fenn, amelyben az egymást átfedő, az egész társadalom alapját alkotó csoportok részesítik a munkát, a családoktól egészen az államig. Ez azt sugallja, hogy a liberális gazdaság nem csupán a liberális elveknek, hanem a *thümosz* irracionális formáinak is köszönheti a sikerét.

Az elismerésért való küzdelem a nemzetközi politika természetét ugyancsak megvilágítja. Az elismerés vágya, amely az őskorban két magányos harcos véres presztízsviadalához vezetett, hasonló logikával vezet az imperializmushoz és a világuralomhoz. Az úr-rabszolga viszony egy-egy társadalom szintjéről természetszerűleg kerül át az államok rendszerének szintjére, s ezen a szinten már egész nemzetek küzdenek az elismerésért és bocsátkoznak véres viadalba a főhatalomért. A nemzeti érzés, az elismerés modern, de még nem teljesen racionális formája volt a hordozója az elismerésért való küzdelemnek az elmúlt száz évben s forrása az évszázad legnagyobb konfliktusainak. Ez a „hatalmi politika” világa, amelyet Henry Kissinger és más külpolitikai „realisták” könyveiből ismerhetünk.

De ha a háború rugója alapjában véve az elismerés vágya, akkor ésszerűnek látszik, hogy a liberális demokráciának, amely megszünteti az úr-rabszolga viszonyt, a rabszolgákat a maguk uraivá téve, ugyanilyen hatással kell lennie az államok közti viszonyra is. A liberális demokrácia az ember irracionális vágyát, amely a többiekénél nagyobb elismerés megszerzésére ösztökéli, azzal a racionális vággyal váltja fel, hogy szeretné, ha elismernék: egyenlő a többiekkel. Egy liberális demokráciákból álló világban tehát elvileg sokkal kevesebb a háborúra való ösztönzés, mivel a nemzetek kölcsönösen elismerik egymás legitimitását. És valóban, az elmúlt kétszáz év meggyőző empirikus tényekkel bizonyítja, hogy a liberális demokráciák nem lépnek fel imperialista igényekkel és módszerekkel egymással szemben, bár minden tekintetben alkalmasak arra, hogy akár fegyveresen is szembeszálljanak a nem demokratikus államokkal, amelyek alapvető értékrendje eltér az övékétől. A nemzeti érzés, sőt a nacionalizmus jelenleg erősödik az olyan térségekben, mint Kelet-Európa és a Szovjetunió, ahol a népektől sokáig megtagadták nemzeti identitásukat, a világ legrégibb és legnagyobb biztonságot élvező nemzetállamaiban

viszont a nemzeti érzés átalakulóban van. A nemzeti elismerés követelményét Nyugat-Európában „megszelídítették”, és összeegyeztethetővé tették az egyetemes elismeréssel, olyanformán, mint három-négy évszázaddal korábban a vallást.

E könyv ötödik, utolsó része a „történelem végé”-nek és annak a valakinek, az „utolsó ember”-nek a kérdésével foglalkozik, aki ezt a véget átéli. A *National Interest*-ben megjelent cikk körüli vita során sokan úgy nyilatkoztak, hogy a történelem vége, ennek lehetősége attól függ, vannak-e a liberális demokráciának életképes alternatívái a mai világban. Nagy véleménykülönbségek mutatkoztak olyan kérdéseket illetően, vajon valóban kimúlt-e a kommunizmus, vajon visszatérhet-e a vallás, a nacionalizmus vagy az ultranacionalizmus és így tovább. Ám a mélyebb és bonyolultabb kérdés az, megfelelő-e maga a liberális demokrácia, nem pedig csupán az, hogy fölébe kerekedik-e jelenlegi riválisainak. Ha feltesszük, hogy a liberális demokráciát e pillanatban külső ellenségek részéről nem fenyegeti veszély, feltehetjük-e, hogy a sikeres demokratikus társadalmak esetében ez az idők végezetéig így is marad, vagy a liberális demokráciában is komoly belső ellentmondások feszülnek, olyan komolyak, hogy végül is aláássák mint politikai rendszert? Semmi kétség: a jelenkori demokráciák számos súlyos problémával küszködnek, a kábítószerek és a hajléktalanok ügyétől a környezetkárosításon és a bűnözésen át a fogyasztói társadalom felszínességégéig. Ezek a problémák azonban a liberális elvek alapján megoldhatóknak látszanak, és nem annyira súlyosak, hogy szükségképp a társadalomnak mint egésznek az összeomlásához vezetnének, ahogy a kommunizmus összeomlott a nyolcvanas években.

Alexandre Kojève, XX. századi filozófus, Hegel nagy értelmezője rendíthetetlenül állította, hogy a történelem véget ért, mivel az „egyetemes és egységes állam”', ahogy nevezte – vagyis a mi fogalmaink szerint a liberális demokrácia – az úr-rabszolga viszonyt az egyetemes és egyenlő elismeréssel felváltva végleg megoldotta az elismerés kérdését. Amit ugyanis az ember a történelem folyamán keresett – ami a különböző „történelmi korszakokat” kialakította –, az elismerés volt. A modern világban pedig végül meg is találta a „tökéletesen kielégítő” elismerést. Kojève a legteljesebb komolysággal fejtette ki mindezt, és megérdemli, hogy komolyan is vegyük. Mert hiszen lehetséges, hogy az emberiség több évezredes történelmének *fő* politikai problémája valóban az elismerés megvalósítása. Az elismerés a politika központi kérdése, lévén a

zsarnokság, az imperializmus és az uralomvágy forrása. Ám e sötét oldala ellenére sem rekeszthető ki egyszerűen a politikai életből, mert egyben olyan politikai erények pszichológiai talaja is, mint a bátorság, a közéleti szellem és az igazságérzet. Az elismerés vágyát minden politikai közösségnek fel kell használnia, de védekeznie is kell a pusztító hatásai ellen. Ha a jelenkori alkotmányos kormányzati forma csakugyan megtalálta a módját, hogy mindenki megkapja az őt megillető elismerést és a zsarnokság is elkerülhető legyen, akkor feltétlenül több joga van a stabilitásra és a fennmaradásra, mint bármely más államformának, amely valaha is létezett vagy létezik a Földön.

De tényleg „tökéletesen kielégítő-e” az az elismerés, amelyben a jelenkori liberális demokráciák polgárai részesülhetnek? A liberális demokrácia távolabbi jövője és esetleges későbbi alternatívái mindenekelőtt attól függnek, mi a válasz erre a kérdésre. Az V. részben két választ vázolunk fel; az egyik a baloldaltól, a másik a jobboldaltól származik. A baloldal azt állítja, hogy a liberális demokráciában az egyetemes elismerés szükségképpen fogyatékos, mivel a kapitalizmus gazdasági egyenlőtlenséget teremt, és olyan munkamegosztást követel meg, amelynek *ipso facto* egyenlőtlen elismerés a következménye. Ebben a tekintetben egy nemzet abszolút jóléti szintje nem mérvadó, mert továbbra is lesznek viszonylag szegények, akiket polgártársaik nem is vesznek emberszámba, akiken *átnéznek.* Más szóval, a liberális demokrácia változatlanul egyenlőtlenül ismeri el az egyenlő embereket.

Az egyetemes elismerés másik – és szerintem mélyrehatóbb – bírálata a jobboldaltól ered, amelyet az emberi egyenlőségnek elkötelezett francia forradalom kiváltságokat felszámoló hatásai igen érzékenyen érintettek.

E jobboldal legkiválóbb szószólója Friedrich Nietzsche, a filozófus volt, akinek a nézeteit a demokratikus társadalmak nagy megfigyelője, Alexis de Tocqueville bizonyos mértékig előre megsejtette. Nietzsche úgy vélte, a modern demokrácia nem a korábbi rabszolgák „ön-uralmát”, hanem a rabszolga teljes győzelmét és sajátos morálját testesíti meg. A liberális demokrácia tipikus polgára, állította, „utolsó ember”, aki a modern liberalizmus megalapítóinak tanításait megszívlelve a kényelmes önfenntartás kedvéért feladta felsőbbrendűségébe vetett büszke hitét. A liberális demokrácia gyermekei „mell nélküli emberek”, azaz csak a vágy és az ész mozgatja őket, *thümosz* nincs bennük, s nagyon leleményesek abban, hogy hosszú távra szóló önérdekük mérlegelésével mindig új módszereket

eszeljenek ki seregnyi apró-cseprő igényük kielégítésére. Az utolsó ember nem vágyik rá, hogy nagyobbnak ismerjék el másoknál, márpedig ilyen vágy nélkül nem érhető el sem kiválóság, sem kiemelkedő eredmény. És mivel beéri a boldogságával, s a legkevésbé sem restelli magát, amiért képtelen fölébe emelkedni ezeknek az igényeknek, az utolsó ember immár nem ember.

Nietzsche gondolatmenetét követve kénytelenek vagyunk feltenni a következő kérdéseket: az, akit a puszta egyetemes és egyenlő elismerés tökéletesen kielégít, teljes értékű ember-e, nem inkább csak afféle megvetésre méltó „utolsó ember", aki nem kíván semmit, nem törekszik semmire? Nincs-e az emberi személyiségnek egy olyan része, amely szántszándékkal keresi a küzdelmet, a veszélyt, a kockázatot, s nem marad-e ez a hajlandóság kielégítetlen a jelenkori liberális demokrácia „békéjében és jólétében"? Nem függ-e bizonyos emberek kielégülése attól, hogy az elismerés eredendően egyenlőtlen legyen? Mi több, nem az egyenlőtlen elismerés utáni vágy-e az elfogadható élet alapja, s nem csupán a letűnt arisztokratikus társadalmak esetében, hanem a modern liberális demokráciákban is? Nem attól függ-e bizonyos mértékig a jövőjük, a fennmaradásuk, mennyire óhajtják a polgáraik, hogy ne csak a többiekkel egyenlőknek, hanem a többieknél különbeknek ismerjék el őket? És nem lehetséges-e, hogy lesznek majd olyanok, akik nem akarnak megvetendő „utolsó emberekké" válni, s új, ma még előre nem látható módon igyekeznek kiemelkedni a tömegből, attól sem riadva vissza, hogy – mint annak idején a bestiális „első emberek" – véres presztízsharcokat vívjanak, ezúttal modern fegyverekkel?

Könyvünk ezekkel a kérdésekkel foglalkozik. Szinte ellenállhatatlanul rajzanak fel bennünk, ha megpróbáljuk eldönteni, van-e *haladás* egyáltalán, s meg lehet-e írni az emberiség összefüggő, logikus és irányzatos egyetemes történetét. Az utóbbi kérdést régóta nem bolygattuk, a jobb- és baloldali totalitarizmusok jóformán minden időnket lekötötték a század folyamán. A totalitarizmusok azonban lassacskán eltűnnek, a század a vége felé jár, itt az ideje tehát, hogy ismét komolyan megvizsgáljuk ezt a régi problémát.

I. RÉSZ
Vessünk fel újra egy régi kérdést!

1
Pesszimizmusunk

Egy olyan tisztességes és józan gondolkodó, mint Immanuel Kant, még komolyan hihette, hogy a háború a Gondviselés céljait szolgálja. Hirosima után azonban minden háború legfeljebb szükséges rossz lehet. Egy olyan jámbor teológus, mint Aquinói Szent Tamás is, teljes komolysággal állíthatta, hogy a zsarnokok a Gondviselés eszközei, mert zsarnokok nélkül nem nyílna mód a vértanúságra. Auschwitz után azonban bárki folyamodna ehhez az érvhez, istenkáromlást követne el... E szörnyűségek után, amelyek modern, felvilágosult, technikájára büszke világunkban s annak nem is valami eldugott zugában estek meg, hihetjük-e még, hogy Isten maga a szükségszerű haladás, s hogy hatalma a Gondviselés irányításában nyilvánul meg?

Emile Fackenheim: Isten a történelemben[4].

Bátran kimondhatjuk: a XX. század valamennyiünket rendkívül pesszimistává tett a történelmet illetően.

Mint egyének persze – ha az egészségünkről vagy a boldogságunkról van szó – lehetünk optimisták. Az amerikaiaknál állítólag amúgy is régi hagyomány, hogy mindig bízni kell a jövőben. De ha nagyobb kérdések vetődnek fel, például hogy van-e vagy lesz-e haladás a történelemben, egész másképp vélekedünk. Századunk legkörültekintőbb és leghiggadtabb elméi úgy látták, nincs okunk feltételezni, hogy a világ afelé halad, amit mi itt Nyugaton valóban tisztességes és emberséges politikai intézményrendszernek tartunk – vagyis a liberális demokrácia felé. Legkiválóbb gondolkodóink arra a következtetésre jutottak, hogy a történelem mint olyan – azaz mint az események áradatában felfedezhető értelmes rend – nem létezik. Saját tapasztalatunkból is mintha azt szűrhetnénk le, hogy a jövő valószínűleg új és minden képzeletet felülmúló megpróbáltatásokat tartogat számunkra a fanatikus diktatúráktól és véres népirtásoktól a modern fogyasztói társadalom sivár életéig, s hogy példátlan katasztrófák várnak ránk, a nukleáris téltől a föld légkörének felmelegedéséig.

A XX. század pesszimizmusa éles ellentétben áll az előző optimizmusával. Bár a XIX. század elején Európát háborúk és forradalmak

dúlták, egészében véve ez a béke és a soha nem látott anyagi gyarapodás százada volt. Az optimizmus két forrásból, két jól megalapozottnak tetsző feltevésből táplálkozott. Először is, hogy a modern tudomány, legyőzve a betegségeket és a szegénységet, megjavítja az emberek életkörülményeit. A modern technika igájába hajtja a természetet, az ember régi ellenfelét, és a boldogság szolgálatába állítja. Másodszor pedig, hogy a szabad, demokratikus kormányzati formát egyre több ország veszi majd át szerte a világon. „1776 szelleme” vagy a francia forradalom eszméi diadalmaskodnak a világ zsarnokain, egyeduralkodóin, babonás papjain. A felsőbbséggel szembeni vak engedelmességet értelmes önkormányzat váltja fel: a polgárok, akik mind szabadok és egyenlőek, már nem parancsokat teljesítenek, hanem saját rendelkezéseiket hajtják végre. A civilizáció rohamos fejlődését és terjedését látva a filozófusok még a véres napóleoni háborúkról is kijelenthették, hogy végeredményben a társadalmi haladást szolgálták, mert hozzájárultak a republikánus államforma térhódításához és megszilárdulásához. Számos szerző hirdette komoly és kevésbé komoly elméletekben, hogy a történelem összefüggő egészet alkot, s kanyaraira és vargabetűire szükség volt, mivel különben nem jutottunk volna el az áldásos modern korba. 1880-ban egy bizonyos Robert Mackenzie még ezt írhatta:

Az emberi történelem a haladás krónikája – a növekvő tudás és mélyülő bölcsesség, az egyre magasabb szintre emelkedő intelligencia és jólét története. Minden nemzedék továbbadja a következőnek a kincseket, amiket örökölt, saját tapasztalatai alapján tökéletesítve, győzelmeinek gyümölcseivel megtoldva őket... Az emberek jólétének ügyét kiragadtuk az önfejű, kontár és rosszindulatú fejedelmek kezéből, s a Gondviselésre bíztuk, nagy törvényei jótét hatásától javulást remélve.[5]

Az *Encyclopaedia Britannica* 1910-11-ben megjelent híres tizenegyedik kiadásában a „kínvallatás” címszó alatt ezt olvashatjuk: „Európa vonatkozásában az egész téma csupáncsak történelmileg érdekes.”[6] Közvetlenül az első világháború előtt egy Norman Angell nevű újságíró *A nagy illúzió* című könyvében arról értekezett, hogy a szabad kereskedelem jóvoltából a területszerzési politika elavult, s hogy a háború gazdaságilag ésszerűtlenné vált.[7]

Saját századunk roppant pesszimizmusa legalábbis részben annak tulajdonítható, hogy ezeket a várakozásokat az események kegyetlenül

összezúzták. Az első világháborúnak döntő szerepe volt Európa önbizalmának megrendülésében. A háború természetesen lerombolta a német, osztrák és orosz monarchiára támaszkodó régi politikai építményt, pszichológiai hatása azonban mélyebb volt. A négy évig tartó küzdelem, a lövészárokharc leírhatatlan pokla – néha egyetlen nap alatt tízezrek haltak meg néhány négyzetméter letarolt földért – Paul Fussell szavaival élve „borzalmas csapást mért az általánosan elfogadott meliorista mítoszra, amely egy évszázadon át meghatározó eleme volt a köztudatnak", tudniillik megcáfolta „a Haladás eszméjét".[8] A lojalitás, kemény munka, állhatatosság és hazaszeretet erényének meg kellett férnie más emberek módszeres és értelmetlen lemészárlásával, s ez lejáratta az egész polgári világot, amely ezeket az értékeket megteremtette.[9] Ahogy Paul, a fiatal katona mondja Erich Maria Remarque *Nyugaton a helyzet változatlan* című regényében: „[Tanárainknak] az lett volna a dolguk, hogy segítségükkel, vezetésükkel mi, tizennyolc évesek, eljussunk a felnőttek világába, a munka, a kötelesség, a kultúra és a haladás, a jövő világába... De az első halott, akit láttunk, szétrombolta ezt a meggyőződést." És akár sok fiatal amerikai a vietnami háború idején, ezt a következtetést vonja le: „a mi korunk becsületesebb, mint az övék."[10] Mivel bebizonyosodott, hogy Európa fejlett iparát bármiféle erkölcsi mentség vagy indok nélkül hadiiparrá lehetett lefokozni, keserű szavakkal marasztaltak el mindenkit, aki összefüggő tendenciákat vagy értelmet keresett a történelemben. A jeles brit történész, H. A. L. Fisher például 1934-ben ezt írta: „Nálam bölcsebb és tudósabb emberek tervszerűséget, ritmust, célzatosságra valló tendenciákat fedeztek fel a történelemben. Ezek a harmóniák előttem rejtve maradtak. Én csak azt látom, hogy egyik válság követi a másikat, mint ahogy hullám hullámot követ."[11] Mint kiderült, az első világháború csak ízelítő volt, a gonoszság hamarosan új formákat öltött. Miután a modern tudomány olyan példátlan pusztító erejű fegyverek kifejlesztését tette lehetővé, mint a géppuska vagy a bombázó, a modern politika létrehozott egy példátlan hatalmú államot, amit új szóval *totalitarizmusnak* neveztek el. Ez az új típusú állam – erős politikai rendőrség, tömegpártok és az emberi élet minden területét ellenőrizni igyekvő radikális ideológiák segítségével – nem kevesebbre, mint a világuralom megszerzésére vállalkozott. A többrendbeli népirtás, amit Hitler Németországának és Sztálin Oroszországának totalitárius rezsimjei követtek el, példa nélkül való az emberiség történetében, és sok tekintetben maga a modernitás adott módot

rá.[12] Természetesen a XX. század előtt is volt jó néhány zsarnokság, de Hitler és Sztálin mind a modern technikát, mind a modern politika szervezőkészségét a gonoszság szolgálatába állította. A régi, „hagyományos” zsarnokok nem is gondolhattak olyan nagyszabású akciókra, nem lévén meg hozzá a technikai felkészültségük, mint egész népek vagy társadalmi rétegek – Európa zsidósága, a szovjetunióbeli kulákok – megsemmisítése. A múlt század technikai és társadalmi fejlődése éppen ezt tette lehetővé. A totalitárius ideológiák kirobbantotta háborúk szintén újfajták voltak, mert a polgári lakosság és a gazdasági erőforrások tömeges pusztulását okozták – innen a kifejezés: „totális háború”. Hogy megvédjék magukat, a liberális demokráciák kénytelenek voltak hasonló stratégiákat alkalmazni: Drezda vagy Hirosima bombázása korábban ugyancsak népirtásnak minősült volna.

A XIX. század haladáselméletei az emberi gonoszságot a társadalmi elmaradottsággal magyarázták. De míg a sztálinizmus egy valóban elmaradott, féleurópai, a despotizmus jármát nyögő országban alakult ki, a *holocaust* színhelye olyan ország volt, amelynek ipara és gazdasága a legmagasabb fokon állt, népe pedig a legképzettebbek és legműveltebbek közé tartozott Európában. Ha ilyesmi megeshetett Németországban, miért ne eshetne meg más fejlett országban? És ha a gazdasági fejlődés, az oktatás és a kultúra nem véd meg az olyan jelenségek ellen, mint a nácizmus, mi értelme van a történelmi haladásnak?[13] A XX. század tapasztalatai felettébb vitathatóvá tették azokat az állításokat, hogy a haladás alapja a tudomány és a technika. A technika ugyanis csak akkor tudja megjavítani az ember életkörülményeit, ha magában az emberben is erkölcsi fejlődés következik be. Az utóbbi nélkül a technika hatalmával egész egyszerűen visszaélnek, s az emberiség sorsa *rosszabb* lesz, mint volt. A XX. század totális háborúira nem kerülhetett volna sor az ipari forradalom korszakalkotó vívmányai, a vas és az acél, a robbanómotor és a repülőgép nélkül. És Hirosima óta az emberiség a technika legfélelmetesebb szülöttje, a nukleáris fegyver árnyékában él. A modern tudománynak köszönhető fantasztikus gazdasági fejlődésnek ugyancsak van egy sötét oldala: bolygónkon sokfelé súlyosan károsodott a természet, sőt egy világméretű ökológiai katasztrófa eshetőségével is számolnunk kell. Gyakran hangoztatják továbbá, hogy az egész világot behálózó információs rendszerek és az azonnali kapcsolatteremtő lehetőségek előrevitték a demokrácia ügyét, hiszen például a CNN televízió jóvoltából mindenütt

lehetett látni a Tienanmen tér elfoglalását 1989 júniusában vagy a keleteurópai forradalmakat ugyanennek az évnek a második felében. Csakhogy a kommunikációs technika önmagában értéksemleges. Khomeini ajatollah reakciós eszméi az 1978-as forradalom előtt kazettákon kerültek be Iránba, mert a sah modernizálta az országot, s a magnózás már széles körben elterjedt. És ha a televízió s az egész világot átfogó kommunikációs rendszer a harmincas években már létezett volna, a náci propagandisták – Leni Riefenstahl, Joseph Goebbels – alighanem sokkal jobban kiaknázzák a fasiszta eszmék, mint a demokraták a saját elveik népszerűsítésére.

A XX. század tragikus eseményei alkották a hátterét egy mély szellemi válságnak is. Történelmi haladásról csak akkor beszélhetünk, ha tudjuk, merre tart az emberiség. A XIX. században a legtöbb európai úgy vélte, a haladás a demokrácia felé való haladást jelenti. A jelen században viszont többnyire nem volt egyetértés ebben a kérdésben. A liberális demokrácia ellen két jelentősebb ideológia lépett fel – a fasizmus és a kommunizmus –, s mindkettőnek egészen más elképzelése volt a „jó” társadalomról. A nyugatiak egyre gyakrabban töprengtek el rajta, vajon tényleg a liberális demokráciára vágyik-e az egész emberiség, és vajon ebben való addigi bizonyosságuk nem csak szűk etnocentrizmusukat tükrözi-e. Ahogy az európaiak szembekerültek a nem európai világgal, először mint a gyarmatok urai, aztán mint pártfogók a hidegháború idején és elvben egyenlőek a szuverén nemzetállamok világában, kezdték megkérdőjelezni saját eszményeik egyetemességét. Az európai államrendszer esztelen önpusztítása a két világháborúban meghazudtolta a magasabb rendű nyugati *ráció* fogalmát, s a náci haláltáborok után sokkal nehezebb lett eldönteni, ki civilizált és ki barbár, amihez az európaiaknak a XIX. században olyan jó érzékük volt. Úgy látszott, a történelem nem egy irányban halad; ahány nép vagy civilizáció, annyi a cél, s a liberális demokráciának semmiféle kiváltsága sincs köztük.

Ami a legutóbbi időket illeti, pesszimizmusunk legvilágosabb megnyilvánulása az a szinte általános hiedelem volt, hogy a kommunista-totalitárius rendszer erőteljes és állandó alternatívája marad a nyugati liberális demokráciának. A hetvenes években, külügyminiszter korában Henry Kissinger például így figyelmeztette honfitársait: „ma, történelmünkben először, szembe kell néznünk a könyörtelen valósággal: a kommunista kihívás nem szűnik meg. Kénytelenek leszünk megtanulni azt a fajta külpolitikát, amit más nemzetek, szintén kényszerűségből, oly sok

évszázadon át folytattak – a menekvés vagy akár a lélegzetvételnyi szünet minden reménye nélkül. *Ez a helyzet tartós lesz.”*[14] Kissinger kifejtette, utópia olyan ellenséges hatalmak, mint a Szovjetunió, alapvető politikai és társadalmi berendezkedésének a megreformálásával próbálkozni. A politikai érettség annyit jelent, hogy elfogadjuk a világot úgy, ahogy van, nem kívánunk tőle változásokat, amiből pedig az következik, hogy ki kell egyezni Brezsnyev Szovjetuniójával. És noha a kommunizmus és a demokrácia ellentétei enyhíthetők, egy apokaliptikus háború lehetősége sohase küszöbölhető ki teljesen.

Kissinger korántsem állt egyedül ezzel a felfogásával. Jóformán mindenki, aki hivatásszerűen tanulmányozta a politikát és a külpolitikát, hitt a kommunizmus fennmaradásában; a nyolcvanas években bekövetkezett összeomlását így szinte senki sem látta előre. Ennek a szakmai fiaskónak nem pusztán az volt az oka, hogy az ideológiai dogmák megzavarták az események „szenvtelen” értékelését. Az illetők a politikai spektrum minden színét képviselték, voltak köztük jobboldaliak, baloldaliak és középen állók, újságírók és tudósok, keleti és nyugati politikusok.[15] Ez a majdhogynem teljes vakság az elkötelezettségnél sokkal mélyebben gyökerezett, abban a rendkívüli pesszimizmusban, amit századunk eseményei fejlesztettek ki bennünk a történelem iránt.

Alig néhány éve, 1983-ban Jean-François Revel kijelentette: „végtére is kiderülhet, hogy a demokrácia nem más, mint történelmi véletlen, rövid zárójel, amely a szemünk láttára zárul be...”[16] A jobboldal persze sose hitte, hogy a kommunizmus bármilyen fokú legitimitást szerzett azoknak a népeknek a szemében, melyeket hatalmában tartott, és nagyon is világosan látta a szocialista társadalmak gazdasági hibáit. Ám abban sok jobboldali hitt, hogy az egyik ilyen „elhibázott társadalom” mégiscsak megtalálta a hatalom kulcsát: kitalálta a leninista totalitarizmust, melynek révén a „bürokrata-diktátorok” kis csoportja a modern szervezés és technika igénybevételével szinte korlátlanul tud uralkodni egész népeken. A totalitarizmusnak sikerült nemcsak megfélemlítenie a maga alá gyűrt népeket, hanem arra is rá tudta kényszeríteni őket, hogy magukévá tegyék kommunista uraik értékrendjét. Ez az egyik különbség a hagyományos jobboldali parancsuralmi rezsimek és a radikális baloldali totalitarizmusok között, ahogy Jeanne Kirkpatrick híressé vált 1979-es cikkében rámutatott. Az előbbiek „nem nyúlnak a meglévő vagyonokhoz, pozíciókhoz,

rangokhoz”, azonkívül „a hagyományos isteneket imádják és a hagyományos tabukat is betartják”, míg a baloldali radikális totalitarizmusok arra törekszenek, hogy „fennhatóságuk alá vonják a társadalom egészét”, és fittyet hánynak „a bevett szokásokra és értékrendre”. A totalitárius állam, ellentétben a pusztán diktatórikussal, olyan könyörtelenül kordában tudja tartani alattvalóit, hogy azok elvesztik fogékonyságukat mindenféle változtatást vagy reformot célzó gondolat iránt; épp ezért „századunk történetét ismerve nem várhatjuk, hogy a radikális totalitárius rezsimek átalakuljanak”.[17]

A totalitárius államok dinamizmusában való hit mélyén a demokráciával kapcsolatos mélységes kételyek lappangtak. Ezek a kételyek nyilvánultak meg Kirkpatrick-nek abbeli nézetében, hogy a harmadik világ jelenleg nem demokratikus országai közül kevés tud majd sikeresen demokratizálódni (kommunista rezsim demokratizálódására eleve nem számított), és Revelnek abban a véleményében, miszerint Európa és Észak-Amerika erős és tekintélyes demokráciáiban nincs meg az a belső meggyőződés, amely ahhoz szükséges, hogy megvédjék magukat. Hosszan sorolva a sikeres demokratizálódás gazdasági, társadalmi és kulturális követelményeit, Kirkpatrick tipikusan amerikainak bélyegezte azt a felfogást, hogy kormányzatokat bárhol és bármikor lehet demokratizálni. Annak a feltételezését pedig, hogy a harmadik világban létrejöhet egy demokratikus centrum, kelepcének és illúziónak tartotta: tapasztalatból tudjuk, úgymond, hogy a világ megoszlik a jobboldali diktatúrák és a baloldali totalitarizmusok közt. Revel a maga részéről jóval élesebb formában ismételte meg az eredetileg Tocqueville-től származó kritikai megállapítást, hogy a demokráciák csak kínnal-keservvel tudnak komoly és hosszú távú külpolitikát folytatni.[18] Nehézségeiket épp demokratikus természetük okozza: a demokratikus vitákra jellemző véleménykülönbségek, önbizalomhiány és önkritika. Ennélfogva: „Ahogy a dolgok állnak, viszonylag kisebb gondok is sokkal gyorsabban és jobban aláássák, megzavarják, felbolygatják és megbénítják a demokráciákat, mint a szörnyű éhínségek és az állandó szegénység a kommunista államokat, ahol a népeknek nincsenek tényleges jogaik és eszközeik, hogy kivívhassák sérelmeik orvoslását. Csak olyan társadalmakban érdemes élni, amelyeknek egyik alkotóeleme a szüntelen kritika, de ezek egyben a legtörékenyebbek is.”[19]

A baloldal hasonló következtetésekre jutott, bár más úton. Az 1980-as években Európa és Amerika „haladó szellemű” embere már nem hitte, hogy a szovjet kommunizmus a jövője, ahogy sokan hitték közülük a második világháború végéig. Baloldali körökben azonban tovább élt a meggyőződés, hogy a marxizmus-leninizmus legitim lehet *mások* számára, s ez a legitimitás a földrajzi és kulturális távolsággal egyenes arányban növekedett. Így ha a szovjet stílusú kommunizmus nem volt is feltétlenül reális választási lehetőség az Egyesült Államokban vagy Nagy-Britanniában élők számára, nagyon is annak tartották az oroszok esetében, tekintettel hagyományaikra – cári önkény, központosítás –, nem beszélve a kínaiakról, akik állítólag azért folyamodtak ehhez a rendszerhez, hogy megküzdhessenek a külföldi uralom, elmaradottság és megaláztatások súlyos örökségével. Ugyanez állt a kubaiakra és a nicaraguaiakra, az amerikai imperializmus áldozataira, valamint a vietnamiakra, akikről feltételezték, hogy szinte nemzeti hagyományként élik meg a kommunizmust. Sok baloldalinak volt az a véleménye, hogy a harmadik világban egy radikális szocialista rezsim szabad választások és nyílt viták nélkül is legitimálhatja magát, ha földreformot kezdeményez, megszervezi az ingyenes egészségügyi ellátást, és csökkenti az írástudatlanok számát. Mindezek ismeretében nem meglepő, hogy baloldali berkekben kevesen jósolták meg a szovjet tömbben vagy Kínában bekövetkező forrongást, illetve forradalmat.

Mi több, a kommunizmus legitimitásában és maradandóságában való hit egészen fura formákat is öltött a hidegháború végnapjaiban. A Szovjetunió egyik jeles ismerője például kifejtette, hogy a szovjet rendszer Brezsnyev alatt bizonyos „intézményi pluralizmust” valósított meg, s hogy „úgy látszik, a szovjet vezetés jóvoltából a Szovjetunió majdhogynem közelebb került az amerikai politikatudomány pluralista modelljének a szelleméhez, mint az Egyesült Államok.. .”[20] A Gorbacsov előtti szovjet társadalom nem volt „sem fásult, sem passzív, hanem aktív szinte minden területen”, s a Szovjetunióban a polgárok nagyobb hányada „vett részt” a politikai életben, mint az Egyesült Államokban.[21] Ugyanez a gondolkodásmód jellemzett számos Kelet-Európával foglalkozó tanulmányt is: sok tudós úgy látta, hogy ezek az országok, bár a kommunizmust nyilván rájuk erőltették, társadalmilag rendkívül stabilak. 1987-ben az egyik szakértő kijelentette, hogy „Kelet-Európa államai a világ egész sor országával – például nem egy latin-amerikaival – összehasonlítva manapság a stabilitás példaképeinek

tekinthetők”, és bírálta a „szükségképp ellenséges és szkeptikus nép nyakán ülő »illegitim« pártról” festett hagyományos képet.[22]

Noha ezeknek a nézeteknek egy része csupán a közelmúltnak a jövőbe való vetítése volt, sok közülük arra a megítélésre támaszkodott, hogy a kommunizmus Keleten *legitim.* Vagyis hogy társadalmaik tagadhatatlan problémái ellenére a kommunista vezetőknek sikerült „társadalmi szerződést” kötni népeikkel, olyasfélét, mint amelyről a Szovjetunióban ez a gunyoros mondás járja: „ők úgy tesznek, mintha fizetnének bennünket, mi meg úgy teszünk, mintha dolgoznánk”.[23] Ezek a rezsimek nem voltak sem termelékenyek, sem dinamikusak, mégis állítólag a lakosság bizonyos fokú jóváhagyásával kormányoztak, mert biztonságot és stabilitást teremtettek.[24] Ahogy Samuel Huntington politológus írta 1968-ban:

Az Egyesült Államoknak, Nagy-Britanniának és a Szovjetuniónak különböző az államformája, de mindhárom rendszerben a kormány kormányoz. Mindhárom ország olyan politikai közösség, melyben az emberek túlnyomó többsége elismeri a politikai rendszer legitim voltát. Mindhárom országban megegyezik a polgárok és vezetőik felfogása a társadalom érdekeit s a politikai közösség alapját képező hagyományokat és elveket illetően.[25]

Huntington nem rokonszenvezett különösebben a kommunizmussal, de úgy vélte, kénytelenek vagyunk elfogadni a tényeket, és levonni a következtetést, miszerint a rendszer az évek során megszerezte a lakosság bizonyos mértékű jóváhagyását.

A jelen pesszimizmusa a történelmi haladás lehetőségével kapcsolatban két különálló, de párhuzamos válságból származott: a XX. századi politika és a nyugati racionalizmus válságából. Az előbbi emberek tízmillióit ölte meg és százmillióit kényszerítette új s a korábbiaknál kíméletlenebb rabszolgaságba; az utóbbi megfosztotta a liberális demokráciát a szellemi fegyverektől, melyekkel megvédhette volna magát. A két válság hatott egymásra, és külön-külön nem is érthető meg. Egyrészt ugyanis a szellemi egyetértés hiánya miatt századunk háborúiban és forradalmaiban több volt az ideológiai elem – és ennélfogva a szélsőség –, mint egyébként lett volna. Az orosz és a kínai forradalomban s a második világháborús náci hódítások folyamán hatványozott formában tért vissza a XVI. századi vallásháborúk kegyetlensége, mert nemcsak területek és erőforrások megszerzése, hanem egész népek értékrendje és életmódja volt a tét. Másrészt pedig az

ideológiák szította konfliktusok hevességének és szörnyű következményeinek a hatására a liberális demokráciák önbizalma alaposan megcsappant: elszigetelődtek a totalitárius és nem totalitárius diktatúrák világában, s ez komoly kétségeket ébresztett a liberális jogfelfogás egyetemességére nézve.

És mégis, bár századunk első felének tapasztalatai bőven adtak okot a pesszimizmusra, a későbbi események merőben más, nem várt irányba mutattak. Most, az 1990-es évek elején megállapíthatjuk, hogy az emberiség nem agyalt ki új gonoszságokat, sőt a világ mint egész több tekintetben *jobb* lett. A közelmúlt meglepetései közül a legjelentősebb a kommunizmus több kontinenst érintő összeomlása volt a nyolcvanas évek végén. Ez a fejlemény azonban, bármennyire meghökkentett is bennünket, csak egyik része volt annak az összefüggő eseménysornak, amely a második világháború után indult meg. Számos diktatúra dőlt meg, a legkülönbözőbb fajtájúak, jobboldaliak és baloldaliak egyaránt.[26] Ez némely esetben stabil és virágzó liberális demokráciák kialakulásához vezetett. Más esetekben viszont a parancsuralmat bizonytalanság vagy újabb, másféle diktatúra követte. De akár sikerült végül is igazi demokráciát teremteni, akár nem, a tekintélyuralmi rendszerek minden válfaja súlyos válságon ment át jóformán az egész földtekén. Ha a XX. század elejének nagy politikai újdonsága az olyan erős államok megjelenése volt, mint a totalitárius Németország vagy Oroszország, akkor az utóbbi néhány évtized megmutatta, milyen hihetetlenül gyöngék ezek az államok *belül*. És ez az általános és oly jól leplezett gyöngeség azt sugallja, hogy azokat a pesszimista tanulságokat, amelyekkel századunk a történelmet illetően állítólag szolgált, újra alaposan végig kell gondolnunk.

2
Az erős államok gyöngesége (I)

A parancsuralmi rendszerek jelenlegi válsága nem Gorbacsov *peresztrojkájával* vagy a berlini fal lerombolásával kezdődött. A folyamat másfél évtizeddel előbb indult meg, amikor is több jobboldali diktatúra összeomlott Dél-Európában. 1974-ben a portugál Caetano-rezsimet a hadsereg puccsal megdöntötte. A bizonytalanság – és a polgárháborús veszély – időszaka után 1976 áprilisában a szocialista Mario Soarest választották meg miniszterelnöknek, s az országban azóta teljes a béke és a

demokrácia. Ugyancsak 1974-ben távozni kényszerültek az ezredesek is, akik 1967 óta kormányozták Görögországot; a nép által megválasztott Karamanlisz-kormányzat váltotta fel őket. 1975-ben pedig meghalt Francisco Franco tábornok, megnyitva az utat Spanyolország demokratizálása előtt, amire két év múlva került sor, meglepően békés körülmények között. És végül, a török katonai vezetők, akik 1980-ban átvették az irányítást, mert a terrorizmus már-már megbénította a társadalom életét, 1983-ban visszaállították a polgári kormányzatot. Azóta mind a négy országban rendszeres, szabad választásokat tartanak több párt részvételével.

Dél-Európa tehát nem egészen egy évtized alatt figyelemre méltó módon átalakult. Az említett országok korábban Európa fekete bárányainak számítottak, melyeket vallási és tekintélyelvű hagyományaik kirekesztettek a demokratikus nyugateurópai fejlődésből. És íme, a nyolcvanas években sikeresen túljutottak az átmenet korszakán, és működőképes, stabil demokráciát építettek ki, olyan stabilat, hogy (talán az egy Törökország kivételével) polgáraik alig tudnának már mást elképzelni.

Latin-Amerikában hasonló demokratikus változások történtek a nyolcvanas években. Legelőször Peruban: 1980-ban tizenkét évnyi katonai uralom után ismét demokratikusan megválasztott kormányzat került az ország élére. Az 1982-es Falkland-háború meggyorsította Argentínában a junta bukását és a demokratikusan megválasztott Alfonsín-kormányzat hatalomra jutását. Az argentin átalakulást hamarosan újabbak követték Latin-Amerikában: Uruguayban és Brazíliában is „leléptek” a katonák 1983-ban, illetve 1984-ben. Az évtized végére két további diktatúra adta át a helyét a nép által megválasztott kormányzatnak: a Stroessneré Paraguayban és a Pinocheté Chilében, s 1990 elején még Nicaragua sandinista kormányzata is alulmaradt a szabad választásokon a Violeta Chamorro vezette koalícióval szemben. Sok megfigyelő kevésbé bízott az új latinamerikai demokráciák fennmaradásában, mint a dél-európaiakéban. A demokráciák sorsa forgandó ebben a térségben, s mondhatni valamennyi új demokrácia súlyos gazdasági válságban és – ennek legvilágosabb megnyilvánulásaként – adósságválságban volt. Perunak és Kolumbiának ezenfelül komoly belső gondokkal – felkelés, kábítószer – is szembe kellett néznie. Ezek az új demokráciák azonban meglepően rugalmasnak mutatkoztak, mintha a diktatúrákkal való tapasztalataik beoltották volna őket az ellen, hogy túl könnyen térjenek vissza a katonák uralmához.

Mindenesetre tény, hogy a mélyponttal, a hetvenes évek elejével szemben, amikor alig maroknyi latinamerikai ország volt demokratikus, a kilencvenes évek kezdetén a nyugati féltekén csak Kubában és Guyanában nem tartanak elfogadhatóan szabad választásokat.

Kelet-Ázsiában is voltak ilyenfajta fejlemények. 1986-ban a Fülöp-szigeteken megdöntötték Marcos diktatúráját, s az elnök helyét Corazón Aquino vette át, akit a népi támogatás hatalmas hulláma emelt a legmagasabb méltóságba. A következő évben Dél-Koreában lemondott Csőn tábornok, lehetővé téve, hogy Ro Te Vut elnökké válasszák. Bár a tajvani politikai rendszert nem reformálták meg ilyen drámai módon, Csang Csing-kuo 1988 januárjában bekövetkezett halála után jelentős feszültség, demokratizálási igény érződött a felszín alatt. Mivel az uralkodó Kuomintang Párt régi gárdájának sok tagja meghalt, a tajvani társadalom más rétegeinek a képviselői egyre nagyobb arányban kerültek be a Nemzeti Parlamentbe, köztük sok tajvani származású polgár. És végül a burmai diktatórikus kormányzatot is megingatták a demokráciát követelő mozgalmak.

1990 februárjában F. W. de Klerk afrikander többségű kormánya Dél-Afrikában bejelentette, hogy szabadon bocsátja Nelson Mandelát, s ismét engedélyezi a betiltott Afrikai Nemzeti Kongresszus és a Dél-afrikai Kommunista Párt működését. Az elnök ezzel megnyitotta a tárgyalások korszakát, az átmenetet a hatalom megosztásához feketék és fehérek közt és végül a többség uralmához.

Így visszatekintve nehéz átlátnunk, milyen mély válságba sodorta a diktatúrákat a tévhit, hogy a parancsuralmi rendszerek az idők végezetéig fenn tudják tartani magukat, vagy hogy, tágabb értelemben, az erős államok életképesek. A liberális demokráciában az állam természetszerűleg gyönge: az egyéni jogok szférája védelmében szigorúan korlátoznia kell a hatalmát. A jobb- és baloldali parancsuralmi rezsimek ezzel ellentétben az állam hatalmát felhasználva igyekeztek beférkőzni a magánszférába, s ezt különböző célok érdekében – erős hadsereg megteremtése, a társadalmi egyenlőség előmozdítása vagy a gazdasági növekedés gyorsítása – uralmuk alá vonni. Ami az egyéni szabadság terén elveszett, annak a nemzeti célok szintjén kellett megtérülnie.

A végzetes gyöngeség, amely ezeknek az erős államoknak az összeomlását végül is okozta, mindent számításba véve a legitimitás

megfogyatkozása, illetve megszűnése volt – vagyis az eszmék síkján bekövetkező válság. A legitimitás nem abszolút érvényű igazság vagy jog, hanem relatív fogalom, amely az emberek szubjektív megítélésétől függ. Minden hatékony cselekvésre képes rezsimnek valamilyen legitimációs elvre kell támaszkodnia.[27] Olyan diktátor nincs, aki pusztán „erőszak révén” uralkodna, ahogy például Hitlerről szokták mondani. Egy zsarnok a gyerekein, idős embereken, esetleg a feleségén uralkodhat erőszakkal, ha fizikailag erősebb náluk, de legfeljebb két-három személyen uralkodhat így, egy többmilliós nemzeten semmiképp.[28] Amikor azt mondjuk, hogy Hitler mint diktátor „erőszak révén” uralkodott, ezzel azt akarjuk kifejezni, hogy Hitler hívei – a náci pártot, a Gestapót és a Wehrmachtot is beleértve – fizikailag meg tudták félemlíteni a lakosság nagyobbik részét. De miért voltak ezek a hívek lojálisak Hitlerhez? Kétségkívül nem azért, mert fizikailag meg tudta félemlíteni őket: hűségüknek végső soron a hatalma legitim voltába vetett hitük volt az alapja. Magukat a biztonsági szerveket is kézben lehet tartani a megfélemlítés révén, de a rendszer *egy bizonyos pontján* a diktátornak szüksége van lojális alárendeltekre, akik hisznek hatalma legitimitásában. Ugyanez áll a legutolsó és legkorruptabb maffiafőnökre is: nem volna *capo*, ha a „családja” valamilyen okból nem ismerné el a „legitimitását”. Ahogy Szókratész Platón *Állam*-ában kifejti, még egy rablóbanda sem lehet meg az igazságosság alapelemei nélkül, mert különben nem tudna megosztozni a zsákmányon. A legitimáció tehát döntő fontosságú az olyan diktatúra számára is, amely semmiféle jogtiprástól és vérontástól sem riad vissza.

Természetesen nem arról van szó, hogy egy rezsimnek, ha meg akarja őrizni hatalmát, igazolnia kell ennek legitim voltát a lakosság nagyobbik része előtt. Számos jelenkori példa bizonyítja, hogy kisebbségi diktatúrák, amelyeket a lakosság túlnyomó hányada szívből gyűlöl, évtizedekig hatalmon tudnak maradni, mint például az *alavita* irányítás alatt álló rezsim Szíriában vagy Szaddám Huszein baathista klikkje Irakban. Mondanunk sem kell, hogy Latin-Amerika különböző juntái és oligarchiái sem széles körű népi támogatással kormányoztak. A tény, hogy a nép egésze nem tart legitimnek egy rezsimet, még nem idéz elő legitimációs válságot, legfeljebb csak akkor, ha ez a vélekedés átterjed a rezsimhez kötődő elitekre, kiváltképp azokra, amelyek a kényszerítő hatalom monopóliumát birtokolják: az uralkodó pártra, a fegyveres erőkre és a rendőrségre. Amikor egy parancsuralmi rendszer legitimációs válságáról beszélünk, mindig

azoknak az eliteknek a belső válságáról van szó, amelyeknek az összetartása lényeges a rezsim hatékony cselekvése szempontjából.

Egy diktátor legitimációja többféle forrásból származhat, az ajnározott hadseregnek a „vezér” személye iránti lojalitásától egészen a gondosan kidolgozott ideológiáig, amely igazolja jogát a hatalomra. Századunkban a legjelentősebb kísérlet következetes, jobboldali, nem demokratikus, nem egyenlőségre törekvő legitimációs elv kialakítására a fasizmus volt. A fasizmus nem volt „egyetemes” tan, mint a liberalizmus vagy a kommunizmus, mert nem ismerte el a közös emberi természet létezését, illetve a mindenkit egyenlően megillető emberi jogokat. A fasiszta ultranacionalisták azt hirdették, hogy a legitimitás végső forrása a faj vagy nemzet, s hogy egy „Herrenvolk”-nak, felsőbbrendű népnek, amilyen a német is, joga van uralkodni másokon. Az erőt és az akaratot az értelem és az egyenlőség fölé helyezték, s elegendő jogcímnek tekintették az uralkodásra. A nácizmus állítását a németek faji felsőbbségéről a gyakorlatban is be kellett bizonyítani, más kultúrákkal való konfliktusok útján. A háború ezért inkább normális, mint patologikus állapotnak számított.

A fasizmus nem állt fenn elég sokáig ahhoz, hogy belső legitimációs válság bomlassza szét – a fegyverek ereje győzte le. Hitler és megmaradt követői úgy mentek a halálba berlini bunkerjükben, hogy az utolsó pillanatig hittek a náci ügy igazában és a „führeri” hatalom legitimitásában. A fasizmus a legtöbb ember szemében csak utólag, veresége miatt vesztette el vonzerejét.[29] Hitler ugyanis legitimációs igényét a világuralom ígéretével támasztotta alá, s a németeknek ehelyett iszonyatos pusztításokat és megszállást kellett elszenvedniük az állítólag alsóbbrendű fajoktól. A fasizmusért nemcsak németek, hanem mások is szép számmal lelkesedtek szerte a világon, amíg ez fáklyás parádékban és vértelen győzelmekben nyilvánult meg; ám a lényegéhez tartozó militarizmus logikus végkifejletét látva már jóval kevésbé tudtak azonosulni vele. A fasizmus, ha szabad így fogalmaznunk, saját belső ellentmondásának az áldozata lett: annyira dicsőítette a militarizmust és a háborút, hogy elkerülhetetlenül önpusztító összeütközésbe sodródott a nemzetközi rendszerrel. Ennek eredményeképpen a második világháború óta nem komoly ideológiai vetélytársa a liberális demokráciának.

Természetesen feltehetjük a kérdést, hogy mennyire volna legitim ma a fasizmus, ha Hitler nem szenvedett volna vereséget. A fasizmus belső ellentmondása azonban mélyebben fészkel, mint az a lehetőség, hogy katonailag alulmarad a nemzetközi rendszerrel szemben. Ha Hitler győztesen kerül ki a háborúból, a fasizmus akkor is elvesztette volna benső *raison d'être*-jét a világbirodalom békéjében, amely már nem adott volna módot a németségnek arra, hogy háborúval és hódítással bizonyítsa be fölényét.

Hitler veresége után a liberális demokráciának nem maradt más jobboldali alternatívája, mint egy sor szívós, de végső soron igazi rendszernek nem nevezhető katonai diktatúra. Ezek a rezsimek többnyire csak arra törekedtek, hogy fenntartsák a hagyományos társadalmi rendet, és fő gyöngeségük az elfogadható hosszú távú legitimációs alap hiánya volt. Egyik sem tudott, mint Hitler, következetes nemzetdoktrínát kidolgozni, amely igazolta volna a diktatúra állandósítását. Mindegyiknek el kellett fogadnia a demokrácia és a népszuverenitás *elvét*, s arra hivatkoznia, hogy országa különböző okokból nem térhet át a demokráciára, akár mert a kommunizmus vagy a terrorizmus fenyegeti, akár mert az előző demokratikus rezsim tönkretette a gazdaságot. Mindegyik kénytelen volt átmenetinek feltüntetni magát, és hangoztatni, hogy végül is visszaállítja a demokráciát.[30]

A hiteles legitimáció hiányából eredő gyöngeség mindamellett nem magyarázza meg, miért omlottak össze olyan hamar, illetve elkerülhetetlenül a jobboldali diktatúrák. A latinamerikai és dél-európai demokratikus rezsimek is meglehetősen gyengének mutatkoztak a súlyos társadalmi és gazdasági problémák kezelésében.[31] Kevésnek sikerült közülük a gazdaságot gyors növekedésre serkentenie, és sokukat szorongatta a terrorizmus is. Ám a legitimáció hiánya végzetes gyöngeség forrásává változott a jobboldali diktatúrák esetében, ha ezek a rezsimek valamilyen téren kudarcot vallottak a politikájukkal – ami szinte mindig bekövetkezett. A legitim kormányzatok jó adag elnézésre számíthatnak, elkövethetnek néhány rövid távú hibát, még komolyabbat is, s a kudarcért a miniszterelnök vagy a kormány leváltása elegendő büntetés lehet. Az illegitim rezsimeknél viszont a kudarc gyakran magának a rezsimnek a megdöntéséhez vezet.

Jó példa volt erre Portugália. Antonio de Oliveira Salazar és utódja, Marcello Caetano diktatúrája a felszínen olyan stabilnak látszott, hogy az egyik megfigyelő a portugálokat „passzív, fatalista és végtelenül melankolikus” emberekként jellemezte.[32] De akárcsak korábban a németek és a japánok, a portugálok is rácáfoltak ezekre az avatatlan nyugati megfigyelőkre, akik még nem találták őket elég érettnek a demokráciára. A Caetano-diktatúra 1974 áprilisában összeomlott, saját hadserege ugyanis ellene fordult, és megalakította a *Movimento das Forças Armadas-t* (M F A).[33] Ennek a közvetlen oka az volt, hogy az ország egyre jobban belebonyolódott kilátástalan gyarmati háborújába Afrikában, ami felemésztette a költségvetés egynegyedét és a hadsereg nagy részének minden energiáját. A demokráciába való átmenet nem volt zökkenőmentes, mivel a demokratikus eszmék korántsem hatották át az MFA egészét. A tisztikar jelentős hányada Alvaro Cunhal szemellenzősen sztálinista Portugál Kommunista Pártjának a befolyása alatt állt. A centrum és a demokratikus jobboldal azonban ezúttal, nem úgy, mint a harmincas években, meglepően rugalmasnak bizonyult: a politikai és társadalmi zűrzavar viharos korszaka után az 1976 áprilisában megtartott választásokon Mario Soares mérsékelt Szocialista Pártja megszerezte a szavazatok többségét. Ebben nem kis része volt több külföldi szervezet segítségének, a Német Szociáldemokrata Párttól egészen a CIA-ig. De a külső támogatás fabatkát sem ért volna, ha Portugáliának nincs olyan bámulatosan erős civil társadalma – politikai pártok, szakszervezetek, az egyház –, amely hatalmas tömegeket tudott mozgósítani és irányítani a demokráciáért folyó küzdelemben. A modern nyugateurópai fogyasztói civilizáció igézete is játszott bizonyos szerepet; amint az egyik megfigyelő írta: „A munkások... [akik] szocialista forradalmi jelmondatokat kántálva tüntethettek volna az utcákon... pénzüket a nyugateurópai fogyasztói társadalmakból származó ruhafélékre, háztartási készülékekre és egyéb termékekre költötték, mert ezeknek a társadalmaknak az életszínvonalát óhajtották elérni.”[34] A spanyol demokratizálódás, amelyre a következő évben került sor, talán a legtisztább közelmúltbeli esete volt a parancsuralmi legitimáció csődjének. Francisco Franco tábornok sok tekintetben a trón és oltár szövetségén alapuló XIX. századi európai konzervativizmus utolsó képviselője volt – azé a konzervativizmusé, amely a francia forradalomban szenvedte el a végső vereséget. De a katolikus gondolkodás nagy változáson ment át Spanyolországban a harmincas évektől kezdve: a II.

vatikáni zsinat (1962-65) után az egyház egésze liberalizálódott, s a spanyol katolicizmus jelentős hányada átvette a nyugateurópai kereszténydemokráciát. A spanyol egyház nemcsak azt fedezte fel, hogy nincs szükségszerűen konfliktus kereszténység és demokrácia közt, hanem az emberi jogok védelmezőjének és a Franco-diktatúra bírálójának a szerepét is egyre határozottabban vállalta.[35] Ez az új szellem fejeződött ki az *Opus Dei*- ben, a katolikus világi technokraták mozgalmában, amelynek számos tagja 1957 után állami szolgálatba lépett, és sokat tett az ekkor kezdődő gazdasági liberalizálásért. Így tehát, miután Franco 1975 novemberében meghalt, a rezsim számottevő része hajlandó volt legitimnek elfogadni egy sor „paktumot”, amelyek feloszlatták az összes fontosabb francóista intézményt, törvényesítették a Spanyol Kommunista Pártot is magában foglaló ellenzéket, és lehetővé tették egy alkotmányozó nemzetgyűlés megválasztását, amely majd megalkotja a már minden ízében demokratikus alkotmányt. Mindez nem történhetett volna meg, ha a régi rezsim mértékadó személyiségei (legfőképpen János Károly király) nem lettek volna meggyőződve arról, hogy a francóizmus már anakronizmus a demokratikus Európában, abban az Európában, amelyhez Spanyolország egyre hasonlóbbá vált, társadalmi és gazdasági téren egyaránt.[36] Az utolsó francóista *cortes* érdekes dolgot művelt: 1976 novemberében hatalmas többséggel elfogadott egy törvényt, amellyel valójában öngyilkosságot követett el, kimondva, hogy a következő *cortes*-t demokratikusan kell megválasztani. Akárcsak Portugáliában, Spanyolországban is a nép egésze szentesítette a demokráciát, támogatást nyújtva a demokratikus centrumnak, először azzal, hogy az 1976. decemberi népszavazáson teljes határozottsággal helyeselte a szabad választások kiírását, majd pedig azzal, hogy 1977 júniusában szép nyugodtan kormányra juttatta Suarez jobbközép pártját.[37]

Ami az 1974-es görögországi és az 1983-as argentínai demokratizálódást illeti: a katonákat egyik országban sem távolították el erőszakkal a hatalomból. Saját jószántukból adták át helyüket a civileknek, mert nézeteltérések támadtak köztük, ami arra vallott, hogy megrendült a hitük a kormányzáshoz való jogukban. Akárcsak Portugáliában, a közvetlen ok egy külpolitikai fiaskó volt. A görög ezredesek, akik 1967-ben ragadták magukhoz a hatalmat, sohasem kerestek más legitimációs alapot, mint a demokráciát, hangoztatva, hogy ők csak a feltételeket teremtik meg a „regenerálódott”, ismét „egészséges” régi politikai rendszer

visszaállításához.[38] A katonai diktatúra ennélfogva sebezhetővé vált, amikor az anyaországgal unióra törekvő ciprusi görögöket támogatva súlyos megaláztatás érte: Törökország elfoglalta Ciprust, és kis híján nyílt háború tört ki.[39] A katonai junta, amely 1976-ban átvette Argentínában a hatalmat Isabelita Perón elnökasszonytól, legfontosabb feladatának a társadalmat nyugtalanító terrorizmus felszámolását tekintette; ezt egy kíméletlen hadjárattal végre is hajtotta, s így elvesztette fő *raison d'être*-jét. Az a későbbi döntés aztán, hogy megszállja a Falkland-szigeteket, elegendő volt ahhoz, hogy lejárassa magát: fölöslegesen háborút provokált, és nem tudta megnyerni.[40]

Más esetekben az erős katonai kormányzatok tehetetlennek bizonyultak azokkal a gazdasági és társadalmi problémákkal szemben, amelyek delegitimálták demokratikus elődeiket. A perui hadsereg 1980-ban átadta a hatalmat a civileknek, mert a gazdasági válság gyorsan mélyült, s Francisco Morales Bermudez tábornok kormányzata belátta, hogy nem tudja megállítani a sztrájkhullámot, és képtelen megoldást találni a súlyos társadalmi bajokra.[41] A brazil hadsereg uralma alatt 1968 és 1973 között figyelemre méltó gazdasági növekedés következett be, ám az egész világra kiterjedő olajválsággal és visszaeséssel szembekerülve az ország katonai vezetői kénytelenek voltak megállapítani, hogy nincs különösebb tehetségük a gazdasági irányításhoz. Amikor az utolsó katonaelnök, Joäo Figueiredo lemondott egy demokratikusan megválasztott civil elnök javára, tiszttársai közül sokan fellélegeztek, sőt szégyenkeztek is az elkövetett hibák miatt.[42] Az uruguayi hadsereg eredetileg azért vette át a hatalmat, hogy megvívja a maga „piszkos háborúját” a tupamaro-felkelés ellen 1973-74-ben. Uruguaynak azonban viszonylag erős demokratikus hagyománya volt, s talán ez bírta rá a katonákat, hogy uralmuk intézményesítését 1980-ban népszavazástól tegyék függővé. Vesztettek, és önként távoztak.[43]

A dél-afrikai apartheid-rendszer kialakítói, köztük H. F. Verwoerd volt miniszterelnök, tagadták az egyetemes egyenlőség liberális alaptételét, s azt tartották, hogy az emberfajták természettől fogva elkülönülnek egymástól, és van bizonyos hierarchiájuk.[44] Az apartheiddel a feketék munkáját feltétlenül igénylő iparfejlesztést akarták elősegíteni, s egyben visszafordítani, illetve meggátolni a dél-afrikai feketék urbanizációjának folyamatát, amely pedig természetes velejárója minden iparosodásnak. Ez a társadalomátrendezési kísérlet roppant arányú volt, de így visszatekintve

roppant ostoba is, ami a végcélját illeti: 1981-ig csaknem tizennyolcmillió feketét tartóztattak le az úgynevezett „útlevéltörvények” alapján, pusztán azért, mert a munkahelyük közelében szerettek volna lakni. A modern gazdaság törvényeivel senki sem szállhat szembe – ez a felismerés a nyolcvanas évek végén forradalmi változást idézett elő az afrikander gondolkodásban, s F. W. de Klerk, még jóval elnökké választása előtt, kijelentette: „a gazdaság megkívánja, hogy feketék milliói éljenek a városokban és azok környékén”, épp ezért „semmi értelme, hogy e tekintetben áltassuk magunkat”.[45] Az apartheid-rendszer tehát végül is az alkalmatlansága miatt vesztette el legitimációját a fehérek szemében, s az afrikanderek többsége kénytelen volt elfogadni a feketékkel való hatalommegosztás új rendszerét.[46]

Bár elismerjük, hogy az említett esetek közt voltak különbségek, a dél-európai, latinamerikai és dél-afrikai demokratizálódás hasonlósága szembetűnő. A nicaraguai Somozáét kivéve egyetlen régi rezsimet sem politikai földindulás vagy forradalom döntött meg.[47] A rendszerváltozásra az adott módot, hogy a régi rezsim legalább néhány tagja *saját jószántából* hajlandó volt lemondani egy demokratikusan megválasztott kormányzat javára. Igaz, ez az önkéntes hatalomátadás mindig valamilyen akut válság hatására történt, de végső soron az az egyre erősödő meggyőződés tette lehetővé, hogy a modern világban a hatalomnak nincs más legitim forrása, mint a demokrácia. Miután elérték korlátozott céljaikat – a terrorizmus megfékezését, a társadalmi rend helyreállítását, a gazdasági káosz megszüntetését és így tovább –, a latinamerikai és európai jobboldali diktatúrák vezetői úgy érezték, nem ragaszkodhatnak a hatalomhoz, mert ezt semmivel sem tudják igazolni, és elvesztették önbizalmukat. Nehéz embereket öldösni a trón és oltár nevében, ha maga a király sem akar már több lenni egy demokratikus ország névleges uralkodójánál, vagy ha az egyház is az élvonalban harcol az emberi jogokért. Csak ennyit azzal az ódon bölcsességgel kapcsolatban, miszerint „senki se mond le önként a hatalomról”.

Magától értetődik, hogy a diktatúrának nem minden híve vedlett át máról holnapra demokratává, és hogy sokan közülük saját tudatlanságuk és téves helyzetfelmérésük áldozatai lettek. A chilei Pinochet tábornok éppoly kevéssé számított rá, mint a nicaraguai sandinista tábor, hogy elveszíti a választást, amelynek alávetette magát. De tény, hogy még a

legvaskalaposabb diktátor is azt hitte, szüksége van a demokratikus legitimációnak legalább a látszatára, azaz választást kell tartania. És az egyenruhás erős emberek lemondása a hatalomról számos esetben nem lebecsülendő személyes kockázattal járt, mivel ez megfosztotta őket a fő védelmüktől azok bosszúja ellen, akikkel kegyetlenül bántak.

Talán nem meglepő, hogy a jobboldali diktátorokat és csatlósaikat a demokrácia eszméje seperte ki a hatalomból. A legtöbb jobboldali erős állam ugyanis viszonylag gyönge volt, amikor a gazdaság vagy a társadalom egészének a bajait kellett orvosolni. Vezetőik hagyományos társadalmi rétegeket képviseltek, melyek jelentősége egyre csökkent, s a kormányra került tábornokok és ezredesek általában nem voltak nagy koponyák, de még csak leleményes politikusok sem. De mit mondhatunk a baloldal kommunista totalitárius hatalmairól, amelyek még az „erős állam" kifejezésnek is új értelmet adtak, és felfedezték, miképpen tudják örök időkig fenntartani uralmukat? Vagy mégsem?

3
Az erős államok gyöngesége (II)
avagy ananászevés a Holdon

Rendben van, akkor álljon itt néhány mondat egy kujbisevi kilencedikes dolgozatából, amely igazán nem régen, a hatvanas években íródott: „1981 van. Kommunizmus – a kommunizmus az anyagi javak bősége s hozzá a kultúra áldásai... A város egész közlekedését villamosították, s az egészségre ártalmas üzemeket kitelepítették a város határain túlra... Fent vagyunk a holdon, virágzó bokrok és gyümölcsfák között sétálunk..."

Szóval hány esztendőbe telik, amíg ananászt ehetünk a holdon? Bár legalább odáig eljutnánk majd egyszer, hogy paradicsommal jóllakhatunk itt a földön!

Andrej Nujkin: „A méh és a kommunista eszmény"[48]

A totalitarizmus fogalma Nyugaton, a második világháború után született a Szovjetunió és a náci Németország jellemzésére, mert ezek egészen másfajta zsarnokságok voltak, mint a XIX. század hagyományos parancsuralmai.[49]

Hitler és Sztálin a maga vakmerő társadalmi és politikai programjával megváltoztatta az „erős állam” kifejezés jelentését. Az olyan hagyományos despotizmusok ugyanis, mint Franco Spanyolországa vagy Latin-Amerika különböző katonai diktatúrái, sohasem akarták szétzúzni a „civil társadalmat” – azaz a magánérdekek szféráját –, megelégedtek az ellenőrzésével.; Franco falangista pártja vagy az argentínai perónista mozgalom nem dolgozott ki teljes ideológiai rendszert, s a nép nézeteinek és értékítéleteinek átformálásával is meglehetős lagymatagon próbálkozott.

A totalitárius állam ezzel szemben határozott ideológiára épült, amely az emberi élet egészét átfogta. A totalitarizmus teljesen szét akarta rombolni a civil társadalmat, hogy megszerezze a „totális” ellenőrzést polgárai élete fölött. Attól fogva, hogy a bolsevikok 1917-ben magukhoz ragadták a hatalmat, a szovjet állam módszeresen támadott mindent, ami vetélytársa lehetett az orosz társadalom befolyásolásában: az ellenzéki politikai pártokat, a sajtót, a szakszervezeteket, a magánvállalatokat, az egyházat. Ezekből az intézményekből még akadt egynéhány a harmincas évek végén, de csak árnyékai voltak régi önmaguknak; a rezsim átszervezte és rövid pórázra fogta valamennyit. A társadalom „atomizálódott”, tagjai nem álltak kapcsolatban semmiféle „közvetítő intézménnyel”, a mindenható kormányzatot kivéve.

A totalitárius állam azt remélte, magát a szovjet embert is át tudja majd gyúrni, megváltoztatva hit- és értékrendje egész struktúráját, hisz rendelkezésére áll a sajtó, az oktatás, a propaganda. Törekvései a legszemélyesebb, legbensőbb emberi kapcsolatokra, a családra is kiterjedtek. Az ifjú Pavel Morozovot, aki a sztálini időkben feljelentette szüleit a rendőrségen, a rezsim sok évig példaképül állította a szovjet gyerekek elé. Mihail Heller szavaival élve: „A társadalmat alkotó emberi kapcsolatok – család, vallás, történelmi emlékezet, nyelv – célpontokká válnak, ahogy tervszerűen, módszeresen atomjaira bomlasztják a társadalmat, s az egyén kötődéseit másokkal helyettesítik, amiket az állam választott ki és hagyott jóvá a számára”.[50]

Ken Kesey 1962-ben megjelent regénye, a *Száll a kakukk fészkére* jól érzékelteti a totalitárius szándékokat. A könyv egy elmegyógyintézet lakóiról szól, akik gyermeteg együgyűségben tengetik napjaikat egy zsarnoki hajlamú főnővér, a Főnéni felügyelete alatt. A regény hőse, McMurphy, sorra megszegi az intézeti szabályokat, hogy lélekben

felszabadítsa és végül kivezesse őket a rabságból. De közben tapasztalnia kell, hogy egyetlen társát sem tartják bent akarata ellenére, s a döntő pillanatban valamennyien visszariadnak a kinti világtól, és önként rabok maradnak: a biztonságot választják, elfogadva a kiszolgáltatottságot is, a Főnéni kommandóját. Nos, ez volt a totalitarizmus végcélja: nemcsak megfosztani szabadságától az új szovjet embert, hanem azt is elérni, hogy féljen a szabadságtól, többre becsülje a biztonságot, és minden kényszer nélkül állítsa, hogy jól érzi magát bilincseiben.

Sokan hitték, hogy a szovjet totalitarizmus legfőbb támasza a hagyomány lesz, mert az orosz nép a bolsevizmus előtt is önkényuralomban élt. Egy francia utazó, Custine márki, a XIX. századi Európa általános véleményét fejezte ki, amikor megállapította az oroszokról, hogy „beletörődtek a szolgaságba, és... semmi mást nem vesznek komolyan, mint a terrort és a becsvágyat”.[51] A nyugatiak meggyőződése a szovjet kommunizmus stabilitását illetően azon a – tudatos vagy nem tudatos – feltevésen alapult, hogy az orosz embereket nem érdekli a demokrácia, vagy még nem készek a befogadására. A szovjet uralmat végtére is nem idegen hatalom kényszerítette rájuk 1917-ben, mint Kelet-Európára a második világháború befejeztével, és hat vagy hét évtizedig fennmaradt a bolsevik forradalom után, túlélve éhínséget, forrongást és inváziót. Ez azt sugallta, hogy a széles néprétegek bizonyos fokig, az uralkodó elitek pedig teljes mértékben legitimnek ismerik el immár a rendszert, s ennélfogva nyilván maga a társadalom természeténél fogva hajlik a parancsuralomra. Így aztán míg a lengyelekről készséggel elhitték a nyugati megfigyelők, hogy adandó alkalommal megdöntenék a kommunizmust, az oroszokról ezt el sem tudták képzelni. Az utóbbiak, mondhatnánk, olyanok voltak, mint egy zárt intézet elégedett ápoltjai, akiket nem a rácsok és a kényszerzubbonyok tartanak fogva, hanem a saját biztonság, rend, erős kéz utáni vágyuk, és még az, amivel a szovjet rezsim, többletként, szolgálni tudott: birodalmi nagyság és szuperhatalmi státus. Az erős szovjet állam valóban nagyon erősnek látszott, mégpedig leginkább az Egyesült Államokkal folytatott stratégiai világversenyben.

Abban is sokan hittek, hogy a totalitárius állam nemcsak az idők végezetéig fenntarthatja, hanem meg is sokszorozhatja magát, úgy terjedve el mindenfelé a világon, mint valami vírus. Amikor a kommunizmust exportálták, Kelet-Németországban éppúgy, mint Kubában, Vietnamban éppúgy, mint Etiópiában a maga teljességében jelent meg, élcsapat jellegű

párttal, centralizált minisztériumokkal, erőszakszervekkel és az élet minden területét szabályozó ideológiával. Ezek az intézmények a jelek szerint hatékonyan működtek, tekintet nélkül a szóban forgó országok nemzeti vagy kulturális hagyományaira.

Mi történt a hatalomnak ezzel az önfenntartó mechanizmusával ?

1989, a francia forradalomnak és az Egyesült Államok alkotmánya ratifikálásának kétszáz éves jubileuma óta a kommunizmus többé nem világtörténelmi tényező.

A nyolcvanas évek kezdetétől a változások olyan gyorsan és folyamatosan követték egymást a kommunista világban, hogy néha szinte természetesnek vesszük ezt az átalakulást, és elfelejtjük, milyen nagy jelentőségű, ami történt. Ezért nem árt áttekinteni ennek a korszaknak a főbb mozzanatait.

• Az 1980-as évek elején a kínai kommunista vezetők fokozatosan lehetővé tették, hogy a parasztok, akik a lakosság nyolcvan százalékát alkották, egyénileg termeljék meg saját élelmüket, és el is adhassanak belőle. A mezőgazdaság így dekollektivizálódott, s a kapitalista piaci viszonyok lassacskán ismét megjelentek, mégpedig nemcsak vidéken, hanem a városi iparban is.

• 1986-ban a szovjet sajtó bíráló hangú cikkeket kezdett közölni a sztálini éra bűneiről, holott ezt a témát Hruscsov 1964-es eltávolítása óta nem érintették. A sajtószabadság ezután már gyorsan terjedt, egyik tabut a másik után döntötték le. 1989-ben Gorbacsovot és a szovjet vezetés többi tagját már nyíltan lehetett támadni a sajtóban, s 1990-ben és 1991-ben Szovjetunió-szerte nagy tömegtüntetéseken követelték a főtitkár lemondását.

• 1989 márciusában megválasztották az új Népképviselők Kongresszusát és a Legfelsőbb Tanács tagjait. A következő évben ismét választásokat tartottak a Szovjetunió mind a tizenöt köztársaságában, valamint helyi szinten. A Kommunista Párt mindenütt igyekezett saját javára érvényesíteni befolyását, de még így sem tudta megakadályozni, hogy számos helyi parlamentben nem kommunista képviselők legyenek a hangadók.

• 1989 tavaszán diákok tízezrei szállták meg ideiglenesen Pekinget, a korrupció kiirtását és a demokrácia bevezetését követelve. A hadsereg végül könyörtelenül vérbe fojtotta mozgalmukat, de előbb még módjuk volt nyilvánosan kétségbe vonni a Kínai Kommunista Párt legitimitását.

• 1989 februárjában a Vörös Hadsereg kivonult Afganisztánból. Mint később kiderült, ezzel a kivonulások egész sora kezdődött meg.

• 1989 elején a Magyar Szocialista Munkáspárt reformerei bejelentették, hogy a következő évben szabad, többpártrendszerű választásokat kívánnak tartani. 1989 áprilisában, kerekasztal-tárgyalások eredményeképpen, megállapodás született a hatalom megosztásáról a Lengyel Egyesült Munkáspárt és a Szolidaritás szakszervezet között. A júliusi választásokat a lengyel kommunisták hasztalanul próbálták befolyásolni; a Szolidaritás győzött és kormányt alakított.

• 1989 júliusában keletnémetek tíz-, majd százezrei kezdtek Nyugat-Németországba menekülni, ami válságot idézett elő, s ezt hamarosan a berlini fal lerombolása és a keletnémet állam összeomlása követte.

• A keletnémet összeomlás hatására azután Csehszlovákiában, Bulgáriában és Romániában is megdöntötték a kommunista kormányzatokat. 1991 elejéig Kelet-Európa összes volt kommunista állama, Albániát és Jugoszlávia nagyobb köztársaságait is beleértve, elfogadhatóan szabad, többpártrendszerű választásokat tartott. A kommunistákat mindenütt kiszorították a magasabb pozíciókból, kivéve Romániát, Bulgáriát, Szerbiát és Albániát, Bulgáriában pedig a megválasztott kommunista kormányzat nemsokára lemondani kényszerült.[52] A Varsói Szerződés politikai alapja semmivé vált, és a szovjet csapatok kezdtek kivonulni Kelet-Európából.

• 1990 januárjában hatálytalanították a szovjet alkotmány Hatodik cikkelyét, amely „vezető szerepet” biztosított a kommunista pártnak.

• A Hatodik cikkely eltörlése után egy sereg nem kommunista politikai párt alakult meg a Szovjetunióban, és került hatalomra több szovjet köztársaságban. A legnagyobb meglepetést Borisz Jelcin szerezte, akit 1990 tavaszán megválasztottak az Orosz Köztársaság elnökévé, s aki később sok hívével, az orosz parlament képviselőivel együtt kilépett a kommunista pártból. Ez a csoport aztán szorgalmazni kezdte a magántulajdon és a piacok visszaállítását.

• 1990 folyamán a szabadon megválasztott parlamentek az összes tagköztársaságban, Oroszországot és Ukrajnát is beleértve, kinyilvánították „szuverenitásukat”. A balti államok parlamentjei ennél jóval messzebb mentek: 1990 márciusában bejelentették, hogy teljesen függetlennek tekintik magukat a Szovjetuniótól. Ennek, sokak várakozásával ellentétben,

nem azonnali szigorú „rendcsinálás” lett a következménye, hanem hatalmi harc azzal kapcsolatban, hogy fenntartandó-e vagy sem a régi unió.

• 1991 júniusában Oroszország megtartotta első teljesen szabad általános választásait, s Jelcint megválasztották az Orosz Föderáció elnökévé, ami azt mutatta, hogy a hatalom gyorsan decentralizálódik, Moszkvából a perifériák felé vándorol.

• 1991 augusztusában dugába dőlt egy puccs, amit kommunista radikálisok szerveztek Gorbacsov ellen. Kudarcuk oka egyrészt saját kétbalkezességük és határozatlanságuk, másrészt az az erély és elszántság volt, amivel az állítólag passzív, kemény kézre vágyó szovjet nép a demokratikus intézmények védelmére kelt.

1980-ban még mindenki, aki higgadtan tanulmányozta a kommunizmus helyzetét, azt mondta volna, hogy a felsorolt események közül egyetlenegy sem valószínű, sőt nem is lehetséges a következő tíz évben. Véleményét arra a nézetre alapozta volna, hogy a fenti fejlemények bármelyike a kommunista totalitárius hatalom egy-egy kulcselemét ásta volna alá, ezzel halálos csapást mérve a rendszer egészére. És valóban, a függöny akkor gördült le végképp, amikor a régi Szovjetunió feloszlott, s a hamvába holt 1991. augusztusi puccs után Oroszországban betiltották a kommunista pártot. De miért cáfoltak rá az események a korábbi várakozásokra, és mi magyarázta ennek az erős államnak a megdöbbentő gyöngeségeit, melyeket a *peresztrojka* sorra leleplezett?

A legalapvetőbb gyöngeség, amelynek jelentőségét a nyugati megfigyelők nem mérték fel teljesen, gazdasági volt. A szovjet rendszerben a gazdasági kudarcot sokkal nehezebb volt elviselni, hiszen legitimációs igényét maga a rezsim azzal a határozott állítással támasztotta alá, hogy képes magas életszínvonalat biztosítani népének. Ma már alig emlékszünk rá, de egészen a hetvenes évek elejéig a szovjet állam egyik erősségének csakugyan a gazdasági növekedést tartották: 1928 és 1955 között a szovjet GNP évi 4,4-6,3 százalékkal növekedett, s a következő két évtizedben ez a növekedés másfélszer akkora volt, mint az USA-é, ami némi alapot adott Hruscsov fenyegetésének, miszerint országa rövidesen utoléri és eltemeti az Egyesült Államokat.[53] Csakhogy a hetvenes évek közepén a fejlődés lelassult: a CIA megítélése szerint a növekedés 1975 és 1985 között már csak évi 2,0-2,3 százalék volt. És egyre nyilvánvalóbbnak látszik, hogy még ezek a számok sem hitelesek, mert a becslés nem vette figyelembe a rejtett

inflációt; különböző szovjet reformközgazdászok ennek a szakasznak a növekedését mindössze 0,6-1,0 százalékra vagy éppen nullára teszik.[54] A gyenge GNP-növekedés, a nyolcvanas évek elejéig a védelmi kiadások évi 2-3 százalékos emelkedésével párosulva, azt jelentette, hogy a civil gazdaság érezhető mértékben zsugorodott a Gorbacsov hatalomra kerülése előtti évtizedben.[55] Aki lakott már szovjet szállodában, vásárolt szovjet áruházban, netán járt szovjet falvakban, ahol a legsötétebb nyomorral lehet találkozni, az észrevehette, hogy a szovjet gazdasággal komoly bajok vannak, amelyek nem egészen tükröződnek a hivatalos statisztikákban.

Ugyanilyen fontos volt az, ahogyan a Szovjetunión belül a gazdasági válságot értelmezték. A nyolcvanas évek végén figyelemre méltó szellemi forradalom zajlott le a szovjet közgazdász-társadalomban. Ä brezsnyevi idők régi gárdáját a Gorbacsov-korszak első három-négy évében olyan reformközgazdászok váltották fel, mint Abel Aganbegjan, Nyikolaj Petrakov, Sztanyiszlav Satalin, Oleg Bogomolov, Leonyid Abalkin, Grigorij Javlinszkij és Nyikolaj Smeljov. Ők valamennyien megértették – ha nem is mindig tökéletesen – a liberális gazdaságelmélet alapelveit, és meg voltak győződve arról, hogy a Szovjetunió gazdasági hanyatlásának gyökerei a központosított tervutasításos rendszerben keresendők.[56]

Mindamellett hiba volna a *peresztrojka* alakulását pusztán a gazdasági szükségszerűségekkel magyarázni.[57] Amint maga Gorbacsov is rámutatott, a Szovjetunió 1985-ben nem válságban, hanem „válság előtti helyzetben” volt. Más államok sokkal súlyosabb gazdasági nehézségeket is átvészeltek. A húszas évek végén kezdődő nagy válság idején például az USA reál-GNP-je majdnem a harmadával csökkent, de azért az amerikai rendszer általánosságban nem vesztette el a hitelét. A szovjet gazdaság súlyos gyöngeségeit már felismerték, s volt egy sereg hagyományos eszköz, amellyel megkísérelhették volna a hanyatlás feltartóztatását.[58]

Hogy tehát megértsük, mik voltak a szovjet állam igazi gyöngéi, a gazdasági problémát bele kell illesztenünk egy jóval nagyobb válságba, a rendszernek mint egésznek a legitimációs válságába. A gazdasági kudarc csak egyike volt a szovjet rendszer számos kudarcának, de katalizálta az eszmerendszer elutasítását, és feltárta az alapstruktúra gyöngeségét. A totalitarizmus legvégzetesebb kudarca az volt, hogy nem tudta ellenőrizni a gondolatokat. Mint kiderült, a szovjet polgárok mindvégig megőrizték józan ítélőképességüket. Sokan rájöttek, évtizedek propagandája ellenére,

hogy a kormányzat hazudik nekik. Az emberek sose bocsátották meg, amit a sztálinizmus alatt szenvedniük kellett. Jóformán minden család elvesztette néhány tagját vagy barátját a kollektivizálás vagy a harmincas évek nagy terrorja során, illetve a háborúban, amely Sztálin külpolitikai baklövései miatt a kelleténél sokkal nagyobb áldozatokat követelt. A szovjet polgárok tudták, hogy a meghurcoltak és a kivégzettek ártatlanok voltak, s hogy a rezsim sohasem ismerte el a felelősségét ezekért az iszonyatos bűnökért. Azt is jól látták, hogy ebben az állítólagos osztály nélküli társadalomban új osztály keletkezett, a pártfunkcionáriusoké, akik éppannyi előnyt élveznek, mint a régi rezsim kiváltságosai, és éppolyan korruptak, de jóval képmutatóbbak.

Ennek bizonyításául hadd utaljunk a gorbacsovi Szovjetunió szóhasználatára, például a „demokratizálás” (gyemokratyizacija) kifejezésre, amivel Gorbacsov is újra meg újra megjelöli a céljait. Lenin természetesen azt állította, hogy a Szovjetunió a párt diktatúrája révén a demokrácia igazibb formáját valósította meg, mint a nyugati „formális” demokráciák. De annak, aki a jelenlegi Szovjetunióban a „demokratizálás” szót használja, semmi olyan illúziója nincs, hogy mást jelenthet, mint a nyugati demokráciát – mondjuk a lenini centralizmust. Ugyanígy a szovjet emberek számára a „gazdasági” szó (például a „gazdasági megfontolások” vagy „gazdaságilag optimális” összetételekben) ma „eredményest” jelent, mégpedig ahogy azt a kereslet és kínálat *kapitalista* törvényei megkívánják. És akárhány szovjet fiatal szájából hallható, akiket elkeserít az életszínvonal süllyedése, hogy egyetlen vágyuk egy „normális” országban élni, azaz liberális demokráciában, amit nem torzított el a marxista-leninista ideológia. Egy szovjet ismerősöm – családanya – pedig 1988-ban elmondta nekem, hogy sokat küszködik a gyerekeivel, amíg megcsinálják a házi feladataikat, hisz „mindenki tudja”, mi a demokrácia: „az ember azt teszi, amihez kedve van”.

Ami ennél fontosabb: nemcsak az áldozatai, hanem a haszonélvezői is torkig voltak a rendszerrel. Alekszandr Jakovlev, politikai bizottsági tag 1986–990-ig, a *glasznoszty* politikájának a kialakítója, Eduard Sevardnadze, külügyminiszter, az „új gondolkodás” politikájának a megfogalmazója és Borisz Jelcin, Oroszország elnöke egész életében a kommunista pártapparátusban dolgozott. Akárcsak a francoista *cortes* tagjai vagy az argentin és görög tábornokok, akik önként adták át a hatalmat, mindhárman tudták, hogy a szovjet rendszer súlyosan beteg, és magas, felelősségteljes

pozíciókba kerültek, ahol tehettek valamit ez ellen. Az 1980-as évek végén bevezetett reformokat nem kívülről erőltették rá a Szovjetunióra, bár az Egyesült Államokkal folyó verseny is világossá tette, hogy reformokra van szükség. Nem – az a belső bizalmi válság kényszerítette ki őket, amely az előző emberöltő alatt úrrá lett a szovjet elit jelentős részén.

A rendszer legitimációjának az aláaknázását nem tervezték meg előre, és nem is következett be máról holnapra. A *glasznoszty*'-ot és a demokratizálást Gorbacsov az első időkben saját vezető szerepe megszilárdítására használta fel, később pedig arra, hogy mozgósítsa a tömegeket a gazdasági bürokrácia sündisznóállásai ellen. Tehát ugyanazt a taktikát követte, mint amit Hruscsov az ötvenes években alkalmazott.[59] Ám a kezdet politikai liberalizálása, amely nagyrészt csak gesztusértékű, jelképes volt, hamarosan önálló életet kezdett élni, s a változásokat már önmagukért sürgették. Gorbacsov *glasznoszty*- és *peresztrojka*-felhívására azonnal válasz érkezett az értelmiségiek különböző köreiből, akiket nem kellett a rendszer hibáiról meggyőzni. És kiderült, hogy egyetlen hiteles mérce van csupán, s hogy ezzel mérve a régi, „szocialista” rendszer kétségkívül kudarc: a liberális demokrácia, vagyis a piacorientált gazdaság termelékenysége és a demokratikus politika szabadsága.[60]

A szovjet emberek, akiket vezetőik megaláztak, és nemcsak egész Európa, hanem saját értelmiségük is megvetett mint a diktatúra passzív cinkosait, bebizonyították, hogy mindenki tévedett. 1989 után a civil társadalom megkezdte önnön újjáépítését a totalitarizmus ledöngölt talaján, tízezrével alakítva meg az új szervezeteket: politikai pártokat, érdekképviseleteket, folyóiratokat és újságokat, környezetvédő klubokat, irodalmi társaságokat, egyházakat, nemzetiségi csoportokat és más hasonlókat. A feltételezést, hogy a szovjet nép elfogadta a hajdani parancsuralmi társadalmi szerződést, azok a hatalmas tömegek – a túlnyomó többség – cáfolták meg, amelyek minden lehetséges alkalommal a régi kommunista apparátus képviselői ellen szavaztak. Ami pedig az oroszok politikai érettségét illeti, ez semmiben sem nyilatkozott meg olyan világosan, mint abban, hogy Borisz Jelcin lett a nép által megválasztott első elnökük, és nem egy olyan fasisztoid demagóg, mint a szerbek Milosevicse vagy egy olyan botcsinálta demokrata, mint Gorbacsov. Ez az érettség mutatkozott meg később is, amikor az oroszok Jelcin felhívására megvédték új demokratikus intézményeiket az 1991. augusztusi konzervatív puccs ellen. Akárcsak korábban a keleteurópaiak, bebizonyították, hogy nem

közömbösek és atomizáltak, hanem bármikor készek síkra szállni a méltóságukért és a jogaikért.[61]

Ez a teljes kiábrándulás a Szovjetunió alapvető hitstruktúrájából nem történhetett egyik napról a másikra, a totalitarizmus mint rendszer minden bizonnyal már jóval a nyolcvanas évek előtt csődöt mondott. Igen, a totalitarizmus végének a kezdete valószínűleg a Sztálin halálát (1953) követő korszakra tehető, amikor a rezsim felhagyott az általános terrorral.[62] Hruscsov 1956-os úgynevezett „titkos beszéde" és Sztálin Gulagjának a bezárása után ugyanis a rezsim már nem mindig alkalmazhatta a nyers erőszakot céljai elérésére, egyre gyakrabban kellett hízelgéshez és megvesztegetéshez folyamodnia, hogy megnyerje az embereket a szándékainak. A puszta terrorról való lemondás bizonyos értelemben elkerülhetetlen volt, mert a sztálini rendszerben még a vezetők sem érezhették magukat biztonságban – még Sztálin rendőrfőnökei, Jezsov és Berija sem, akinek a felesége a Gulagba került, s még az utódja, Hruscsov sem, aki olyan színesen adta elő, hogy volt a „Gazdának" egy különös pillantása, amitől a politbüró bármelyik tagját megszállta a halálfélelem; sőt maga Sztálin sem, aki örökké összeesküvésektől tartott. Ennek a működtetőire is oly veszélyes terrorrendszernek a felszámolása tehát szinte parancsoló szükséggé vált, mihelyt Sztálin halála módot adott rá a vezetésnek.

A szovjet rezsimnek az az elhatározása, hogy a jövőben nem fogja válogatás nélkül gyilkolni a polgárait, megváltoztatta a hatalmi egyensúlyt állam és társadalom között, éspedig az utóbbi javára, ami azzal járt, hogy a szovjet állam ettől fogva nem ellenőrizhette a szovjet élet minden területét. A fogyasztói igényeket, a feketepiacot vagy a helyi politikai apparátusokat már nem lehetett egyszerűen elfojtani, illetve manipulálni. A rendőri megfélemlítés továbbra is fontos fegyvere volt az államnak, de inkább a háttérben maradt, és más eszközökkel helyettesítették, például több fogyasztási cikk ígéretével. Gorbacsov előtt a szovjet GNP-nek nem kevesebb mint húsz százalékát a feketepiac szolgáltatta vagy szűrte át, teljességgel a központi tervezők hatáskörén kívül.

A központi ellenőrzés meggyengülését bizonyítja, hogy a Szovjetunió nem orosz köztársaságaiban a hatvanas és hetvenes években számos „maffia" bukkant fel, köztük a hírhedt „gyapotmaffia", amely felettébb sikeresen tevékenykedett Üzbegisztánban a kommunista párt első titkára,

Rasidov vezetésével. Rasidovnak igen magas pártfogói voltak – személyes kapcsolat fűzte Brezsnyev-hez, Brezsnyev lányához, Galinához, s ennek férjéhez, Csurbanovhoz, a moszkvai rendőrség egyik főnökéhez –, így sok évig állhatott egy szerteágazó bürokratikus szervezet élén. Emberei meghamisították a köztársaság gyapottermesztési kimutatásait, hatalmas összegeket utaltak át magánbankszámlákra, és úgyszólván Moszkvától függetlenül irányították a helyi pártot. Ebben az időszakban eléggé megszaporodtak a különféle maffiák a szovjet társadalomban, főképp a nem orosz köztársaságok területén, de megtelepedtek Moszkvában és Leningrádban is.

Az ilyen rendszer nem minősíthető totalitáriusnak, de nem is a parancsuralom egyik válfaja csak, mint a latinamerikai diktatúrák. A legjobb jelzőt talán Václav Havel találta meg, aki a Brezsnyev-éra Szovjetunióját és Kelet-Európáját „poszttotalitáriusnak" nevezi, arra célozva, hogy noha ezek a rezsimek már nem voltak azonosak a harmincas és negyvenes évek kegyetlen rendőrállamaival, még mindig a korábbi totalitárius gyakorlat árnyékában éltek.[63] A totalitarizmus nem tudta kiölni a demokratikus eszmét ezekből a társadalmakból, de a maradványai akadályozták a demokratizálódást.

A totalitarizmus a Kínai Népköztársaságban és a keleteurópai országokban szintén csődöt mondott. A gazdaság központi irányítása még a Kínai Népköztársaság „sztálinista" korszakának tetőfokán sem volt soha olyan teljes, mint a Szovjetunióban, hiszen a gazdaságnak körülbelül a negyede egyáltalán nem került a tervhivatal hatáskörébe. Amikor Teng Hsziao-ping 1978-ban a gazdasági reform útjára igazította az országot, a kínaiak közül még sokan emlékeztek az ötvenes évekre, a piac és a vállalkozás mibenlétére, s így talán nem meglepő, hogy ki tudták használni a következő évtized gazdasági liberalizálását. Miközben fennen hangoztatta, hogy továbbra is őszinte híve Maónak és a marxizmus-leninizmusnak, Teng Hsziao-ping vidéken valójában visszaállította a magántulajdont, és megnyitotta az országot a kapitalista világgazdaság előtt. A gazdasági reform bevezetése a kommunista vezetők éleslátásáról tanúskodott: korán felismerték a szocialista tervgazdálkodás kudarcát.

Az a totalitárius állam, amely kiterjedt magánszektort engedélyez, a dolog természeténél fogva már nem totalitárius. A civil társadalom – spontán üzleti szerveződések, vállalkozások, laza társulások formájában –

roppant gyorsan regenerálódott Kínában 1978 és az 1989-es véres „rendcsinálás” közötti viszonylagos szabadság légkörében. A kínai vezetés úgy okoskodott, hogy többet tesz legitimációjáért, ha a modernizáció és a reform előmozdítójának a szerepét vállalja, ahelyett hogy foggal-körömmel védené az ortodox marxizmust.

De a legitimációt Kínában éppolyan nehéz volt megszerezni, mint a Szovjetunióban. A gazdasági modernizáció megkövetelte a kínai társadalom megnyitását idegen eszmék és befolyások előtt; az állam hatalmának egy részét átruházta a civil társadalomra; lehetőséget adott a korrupcióra és egyéb társadalmi visszaélésekre, amiket egypártrendszerben nehéz kiküszöbölni; és létrehozott a nagyvárosokban egy elitet, amelynek a képzettségi szintje egyre emelkedett, látóköre egyre tágult, s amely funkcióját tekintve a középosztálynak felelt meg. Ennek az elitnek a gyermekei szervezték meg azokat a tiltakozó megmozdulásokat, amelyek 1989 áprilisában, Hu Jao-pang halálának az évfordulóján kezdődtek a Tienanmen téren.[64] Ezek a diákok, akik közül sokan Nyugaton tanultak, s nemcsak hazájuk politikai gyakorlatát ismerték, már nem érték be a Kínai Kommunista Párt felemás reformjával, amely jelentős mértékben liberalizálta a gazdaságot, de semmiféle politikai szabadságot nem engedélyezett.

Akadtak, akik felvetették, hogy a Tienanmen téri tiltakozó akció nem annyira a politikai részvétel igényének a spontán kifejezése, mint inkább annak a hatalmi harcnak a kísérőjelensége volt, amely Teng örökéért folyt Csaó Ce-jang és Li Peng között.[65] Lehetséges: Csaó határozottan több rokonszenvet mutatott a tüntetők iránt, mint a vezetés többi tagja, s aztán kétségbeesett kísérletet tett, hogy mentse a bőrét, felhívással fordulva a diákokhoz, mielőtt a hadsereg június 4-én lesújtott rájuk.[66] De ha a tiltakozó mozgalom felülről kezdeményezett politikai manipuláció eredménye volt, akkor is a kínai társadalom mély elégedetlenségét fejezte ki a fennálló politikai rendszerrel kapcsolatban. Az utódlás különben is minden meggyengült totalitarizmus egyik sebezhető pontja. Mivel a hatalom átörökítésének nincs általánosan elfogadott alkotmányos mechanizmusa, a legfőbb pozícióra pályázók mindig kísértést éreznek a reformkártya kijátszására, hogy így kerekedjenek fölébe vetélytársaiknak. De ennek a kártyának a kijátszása szinte elkerülhetetlenül új erőket és

eszméket szabadít fel a társadalomban, melyeken a manipulátor képtelen úrrá lenni.

Az 1989-es események óta Kína nem több, mint az ázsiai diktatúrák egyike. Saját elitjének egy széles rétege nem ismeri el a rezsim legitimitását – kivált a fiatalság, amely egyszer majd átveszi az országot –, és nincs iránymutató, következetes ideológiája. A Kínai Köztársaság nem lesz többé a forradalmárok mintaképe szerte a világon, mint hajdan, Mao idejében volt, már csak azért sem, mert nem állja ki az összehasonlítást a térség gyorsan fejlődő kapitalista államaival.

Nem is olyan régen, 1989 nyarán, amikor a keletnémet menekültválság még épp csak elkezdődött, Nyugaton sokan úgy vélekedtek, hogy a szocializmus már gyökeret vert Kelet-Németországban és másutt is Kelet-Európában, s hogy ha visszakapják szabadságukat, ezeknek az országoknak a népei valamilyen „emberarcú” baloldali alternatívát fognak választani, ami sem kommunizmus nem lesz, sem kapitalista demokrácia. Ez „totális” illúziónak bizonyult. Kelet-Európában, ahol a szovjet intézményeket erőszakkal kényszerítették rá a berzenkedő lakosságra, a totalitarizmus csődje sokkal gyorsabban következett be, mint akár a Szovjetunióban, akár Kínában. Amin talán nem is lett volna szabad meglepődnünk. A civil társadalmat itt ugyanis nem zúzták szét olyan alaposan, minden országban más volt a mérték: Lengyelországban például a mezőgazdaságot nem kollektivizálták, mint a szomszédos Ukrajnában és Belorussziában, s az egyház is többé-kevésbé független maradhatott. Mindazon felül, ami a Szovjetunió népeit arra ösztönözte, hogy ne fogadják el a kommunista értékrendet, a helyi nemzeti érzés is segített megőrizni a kommunizmus előtti társadalom emlékét, s lehetővé tette, hogy hamar talpra álljon az 1989 végi földindulás után. Amint a szovjetek jelezték, hogy nincs szándékukban beavatkozni, s ezúttal nem nyújtanak támaszt keleteurópai szövetségeseiknek, a fejleményekben egyedül az volt a meglepő, milyen tökéletesen demoralizálódtak a kommunista párt- és államapparátusok az összes keleteurópai országban, s hogy a régi gárdának jóformán egyetlen tagja sem volt hajlandó akár a kisujját is megmozdítani a saját védelmére.

Afrikában, a Szaharától délre, az afrikai szocializmus és az egypártrendszerü erős államok posztkoloniális hagyománya szinte teljesen hitelét vesztette a nyolcvanas évek végére, a térség nagy részének gazdasági összeomlása és polgárháborúi miatt. A legkeservesebb tapasztalatokat az olyan mereven marxista államok szerezték, mint Etiópia, Angola és

Mozambik. Működő demokráciák jöttek létre viszont Botswanában, Gambiában, Szenegálban, Mauritiuson és Namíbiában, míg egy sor más afrikai országban a diktátorok kénytelenek voltak szabad választásokat ígérni.

Kínának természetesen továbbra is kommunista kormánya van, s Kubának, Észak-Koreának és Vietnamnak úgyszintén. De a kommunizmus megítélésében igen nagy változás állt be, mióta hat kommunista rezsim hirtelen összeomlott Kelet-Európában 1989 júliusa és decembere között. A kommunizmushoz, amely valaha azt állította magáról, hogy a civilizáció magasabb fokú és fejlettebb formáját valósítja meg, mint a liberális demokrácia, ma már a nagyfokú politikai és gazdasági elmaradottság képzete tapad. A kommunizmus mint hatalom még mindig létezik világunkban, az eszme azonban, amit megtestesít, nem dinamikus és vonzó többé. Azoknak, akik kommunistának nevezik magukat, szüntelenül utóvédharcokat kell vívniuk, hogy meg tudjanak tartani valamit pozíciójukból és hatalmukból. Helyzetük nem éppen irigylésre méltó: egy elöregedett és reakciós társadalmi rendet védenek, amelynek az ideje rég lejárt, akárcsak a monarchistáké, akiknek sikerült átcsempészniük magukat a XX. századba. Az ideológiai fenyegetés, amit valaha a liberális demokrácia számára jelentettek, megszűnt, és mivel a Vörös Hadsereg kivonul Kelet-Európából, a katonai fenyegetés is nagyrészt a múlté.

A demokratikus eszmék ugyan aláásták a kommunista rezsimek legitimációját világszerte, magának a demokráciának azonban óriási nehézségekkel kell megküzdenie, amíg létrejön és megszilárdul. Kínában a párt és a hadsereg könyörtelenül elfojtotta a diákok tiltakozó mozgalmát, s Teng korábbi gazdasági reformjaiból is visszavontak néhányat. A demokrácia jövője korántsem biztos a Szovjetunió tizenöt köztársaságában. Bulgáriában és Romániában állandó a politikai zűrzavar, mióta a régi kommunista vezetőket eltávolították a hatalomból. A jugoszláv állam felbomlóban van, és polgárháborúba süllyed. Csak Magyarország, Csehszlovákia, Lengyelország és a volt Kelet-Németország látszik elég kiegyensúlyozottnak ahhoz, hogy az előttünk álló évtizedben szilárd demokráciát és piacgazdaságot tudjon kiépíteni, de a gazdasági problémák ezekben az országokban is a vártnál sokkal súlyosabbak.

Elhangzott az az érv is, hogy bár a kommunizmus halott, máris kezdi átvenni a helyét az erőszakos, kihívó, toleranciára képtelen nacionalizmus. Korai lenne elparentálni az erős államot – így folytatódik az érvelés –, mert

ahol a kommunista totalitarizmus kimúlik, ott egyszerűen felváltja a nacionalista diktatúra, sőt esetleg a fasizmus valamilyen orosz vagy szerb változata. A világnak ez a része a közeljövőben nem lesz se békés, se demokratikus, s e felfogás szerint éppolyan veszélyesnek bizonyul majd a létező nyugati demokráciákra nézve, mint amilyen a régi Szovjetunió volt.

De nem szabad meglepődnünk, ha az egykori kommunista országok nem mind jutnak el gyorsan és könnyen a stabil demokráciába – ami azt illeti, az ellenkezőjén kellene csodálkoznunk. Sikeres demokráciát csak iszonyatos nehézségek árán lehet megteremteni. A régi Szovjetunió például képtelen volt a demokratizálódásra. Amikor a Szovjetunió elég szabad lesz már ahhoz, hogy igazi demokráciának tekinthessük, a nemzeti és etnikai határvonalak mentén nyomban szét is töredezik majd, és egy sor kisebb államra bomlik. Ez mindamellett nem azt jelenti, hogy a Szovjetunió egyes részei, köztük az Orosz Föderáció és Ukrajna, nem képesek demokratizálódni. A demokratizálódást azonban a nemzeti alapon történő szétválás fájdalmas folyamatának kell megelőznie, ami nem mehet végbe rövid idő alatt és vérontás nélkül. Ez a folyamat már megkezdődött – 1991 áprilisában a Szovjetunió tizenöt tagköztársaságából kilenc újratárgyalta az uniószerződést –, és a félresikerült augusztusi puccs után erősen meggyorsult.

Megjegyzendő, hogy nincs lényegi ellentmondás a demokrácia és az újonnan jelentkező nacionalizmusoknak legalábbis egyike-másika közt. Mert bár felettébb valószerűtlen, hogy Üzbegisztánban vagy Tadzsikisztánban hamarosan szilárd liberális demokrácia jöjjön létre, semmi okunk feltételezni, hogy Litvánia vagy Észtország, ha visszanyeri nemzeti függetlenségét, kevésbé lesz liberális, mint Svédország vagy Finnország. Másrészt a mostanság kibontakozó nacionalizmusok nem feltétlenül terjeszkedő szándékúak vagy agresszívak. A nyolcvanas évek végének és a kilencvenes évek elejének egyik legérdekesebb fejleménye, hogy az orosz nacionalizmus fő irányát a „kis Oroszország” elképzelés határozza meg, amely nemcsak a Borisz Jelcin-féle liberálisok, hanem az olyan konzervatív nacionalisták szemléletét is tükrözi, mind Eduard Vologyin vagy Viktor Asztafjev.

Vigyáznunk kell, nehogy az átmeneti állapotokat összetévesszük a tartósakkal. A Szovjetunió és Kelet-Európa egyes részein alighanem különféle diktátorok, nacionalisták és ezredesek lépnek majd a marxista-leninisták helyébe; bizonyos területeken még kommunisták is újra

hatalomra kerülhetnek. De a parancsuralom, amit képviselnek, nem fog elterjedni és rendszert alkotni. És mint a katona-diktátorok Latin-Amerikában, végül ezek is kénytelenek lesznek szembenézni a ténnyel, hogy nincs hosszú távra szóló legitimációjuk, sem alkalmas receptjük a hosszú távon felvetődő gazdasági és politikai problémák megoldására. Az egyetlen következetes ideológia, amely széles körű legitimációt élvez a világnak ezen a tájékán, a liberális demokrácia marad. Ha a térség sok népe nem is jut el a demokráciáig egy emberöltő alatt, eljut majd kettő alatt. Nyugat-Európa útja szintén hosszú és küzdelmes volt, de előbb-utóbb a régió minden országa elérte a végcélt: a liberális demokráciát.

A kommunista totalitarizmust olyan társadalomformáló módszernek tartották, amely megállítja a fejlődés természetes és organikus folyamatait, és felülről vezényelt forradalmakkal váltja fel őket: a régi társadalmi osztályok szétzúzásával, gyors iparosítással és a mezőgazdaság kollektivizálásával. Ez a fajta óriás léptékű társadalom-átalakítás, mondták, a kommunista társadalmakat különválasztotta a nem totalitáriusoktól, lévén az előbbiekben a társadalmi változások forrása az állam, nem a társadalom. A gazdasági és politikai modernizáció szabályait, amelyek a szociológusok szerint gyakorlatilag minden „normális” társadalomra érvényesek, a kommunisták felfüggesztették.[67] Nos, a nyolcvanas évek Szovjetuniójában és Kínájában kezdődött reformfolyamatok, ha nem hoznak is egyhamar eredményt, rávilágítanak egy nagyon fontos dologra a társadalmi fejlődéssel kapcsolatban. A totalitarizmus tudniillik,, bár a forradalom előtti orosz és kínai társadalom látható intézményeit sikerült szétrombolnia, abból a tervéből, hogy megteremti – szovjet, illetve maoista változatban – az új embert, jóformán semmit sem tudott megvalósítani. A Brezsnyev- és Mao-korszakból kikerülve, mindkét ország elitjei sokkal jobban hasonlítottak a gazdasági fejlődés azonos szintjén álló nyugati megfelelőikhez, mint arra bárki is számított. A leghaladottabbak értékelni tudták, ha éppen nem is részesedtek benne, Nyugat-Európa, Amerika és Japán közös fogyasztói kultúráját, és sokan a politikai eszméiket is. Kiderült, hogy a Szovjetunió és Kína polgárai, bár sok tekintetben sajátosan „poszttotalitáriusak”, korántsem azok az atomizált, önállótlan, erős vezetés után sóvárgó gyermekek, akiknek a nyugati elméletek beállították őket. Nagyon is felnőtteknek bizonyultak, meg tudták különböztetni az igazságot a hazugságtól, a helyeset a helytelentől, s mint más felnőttek is az emberiség

régmúltjában, arra törekedtek, hogy elismertessék felnőtt voltukat és autonómiájukat.

4 A liberális világforradalom

Jelentős korszak kapujában állunk, nagy változások előtt, amikor a szellem hatalmas lendülettel tör előre, s eddigi formáját meghaladva, újat ölt. Az értelmezések, fogalmak, a világunkat összetartó kötelékek óriási tömege szétfoszlik, elillan, akár egy álomkép. A szellem fejlődésének új szakaszába ér. Főképp a filozófiának kell ezt majd üdvözölnie és elismernie, míg mások, akik tehetetlenül ellenzik, továbbra is a múlthoz fognak ragaszkodni.

G. W. F. Hegel 1806. szeptember 18-i előadásából[68]

A kommunista baloldal, éppúgy, mint a parancsuralmakat támogató jobboldal, eszmei csődbe jutott, devalválódtak azok az elvek, amelyek összetartják, politikai egységbe forrasztják az erős kormányzatokat, akár „monolitikus” pártokra, akár juntákra vagy személyi diktatúrákra támaszkodnak. A legitim hatalom hiánya azzal járt, hogy amikor egy diktatúra valamilyen területen kudarcot vallott a politikájával, a rezsim nem hivatkozhatott semmiféle magasabb elvre. Voltak, akik a legitimitást készpénztartalékhoz hasonlították. Minden kormányzatnak, legyen az demokratikus vagy diktatórikus, vannak jó és rossz időszakai, de csak a legitim kormányzatnak van olyan tartaléka, amit válság idején felhasználhat.

A jobboldali diktatúrák gyöngéje az volt, hogy nem tudták kézben tartani a civil társadalmat. Bizonyos megbízatással kerültek hatalomra, helyre kellett állítaniuk a rendet vagy a „gazdasági fegyelmet”, ám soknak közülük éppoly kevéssé sikerült tartós gazdasági növekedést elérnie vagy a társadalmi rend iránti érzéket oltania a polgárokba, mint demokrata elődeinek. Ha pedig sikerült, épp ennek itták meg a levét. A társadalmak ugyanis, amelyekre rátelepedtek, képzettebbé, módosabbá, középosztály jellegűvé válva lassacskán „kinőtték” őket, s mivel az erős kormányzatot kívánó vészhelyzet emléke is elhalványult, egyre nehezebben tűrték a katonák uralmát.

A baloldali totalitárius kormányzatok úgy próbálták ezeket a problémákat elkerülni, hogy az egész civil társadalomra kiterjesztették a hatalmukat, polgáraik gondolkodását is beleértve. Az ilyen rendszer azonban tiszta, szigorúan vett formájában csak terrorral tartható fenn, s ez a rendszer saját vezető rétegét is fenyegette. Miután pedig enyhítették a terrort, hosszú fellazulási folyamat indult meg, melynek során az állam több kulcsfontosságú területen elvesztette uralmát a civil társadalom fölött. A legérzékenyebb veszteség azzal érte, hogy már nem írhatta elő, miben kell vagy szabad hinni. És mivel a gazdasági növekedés szocialista receptje hibás volt, az állam nem akadályozhatta meg, hogy polgárai ezt észrevegyék és levonják belőle a maguk következtetéseit.

Mindehhez még hozzájárult, hogy az utódlási válságot – vagy éppen válságokat – kevés totalitárius rezsim élte túl sértetlenül. Az utódlásnak nem lévén általánosan elfogadott szabályai, a hatalomért folyó harcnak mindig akadt olyan becsvágyó résztvevője, aki kísértést érzett, hogy az egész rendszert megkérdőjelezve alapvető reformokat javasoljon, s ezzel „tromfolja le" vetélytársait. A reform tudniillik hatásos ütőkártya, mert a sztálinista rendszerek nagy elégedetlenséget szültek mindenütt. Így például Hruscsov az antisztálinizmust használta fel Berija és Malenkov ellen, és Gorbacsov is ezt a módszert alkalmazta a Brezsnyev-éra képviselőivel, Csaó Ce-jang pedig a keményvonalas Li Penggel szemben. A kérdés, hogy a hatalomért vetélkedő egyének vagy csoportok igazi demokraták voltak-e, bizonyos szempontból lényegtelen, mivel az utódlási folyamat sokat rontott a régi rezsim hitelén, feltárva annak elkerülhetetlen árnyoldalait. Új társadalmi és politikai erők jelentek meg, a liberális eszméknek őszintébben elkötelezett mozgalmak, amelyek hamarosan függetlenítették is magukat az első – korlátozott – reformok meghirdetőitől.

Az erős államok gyengesége arra vezetett, hogy sok diktatúra demokratizálódni kezdett, míg a poszttotalitárius államok egyszerű tekintélyelvű rendszerekké, sőt akár demokráciákká alakultak át. A Szovjetunió hatalma a volt szövetségi köztársaságaira szállt, Kínában pedig, bár ott fennmaradt a diktatúra, a rezsim elvesztette uralmát a társadalom számottevő része fölött. Egyik országban sincs már meg az az ideológiai következetesség, amely a marxizmus-leninizmusnak volt köszönhető: a reformellenes konzervatívok az ex-Szovjetunióban talán ortodox ikont, talán Lenin-képet akasztanak szobájuk falára. Az 1991. augusztusi puccs

főkolomposai is inkább egy latinamerikai juntára emlékeztettek; katonatisztek és KGB-főnökök játszották a főszerepet az akcióban.

A politikai parancsuralom válságához egy csöndesebb, de nem kevésbé jelentős, a gazdaság területén lezajló forradalom is társult. A fejlemény, amelyet e forradalom megnyilvánulásának és egyben indítékának kell tekintenünk, Kelet-Ázsia második világháború utáni szédületes gazdasági fejlődése volt. Ez a sikertörténet nem korlátozódott olyan korai modernizálókra, mint Japán, előbb-utóbb részese lett minden ázsiai ország, amely elfogadta a kapitalista elveket, és hajlandó volt fenntartás nélkül beilleszkedni az egész világra kiterjedő piacgazdaságba. Az eredmények megmutatták, hogy szegény országok is, melyeknek egyetlen erőforrása népük szorgalma, hasznukra fordíthatják a nemzetközi gazdasági rendszer nyitottságát, és hihetetlen gazdagságra tehetnek szert, rövid idő alatt felzárkózva Európa és Észak-Amerika jóval előbbre tartó, tekintélyes hatalmaihoz.

A kelet-ázsiai csodának nagy figyelmet szenteltek szerte a világon, legfőképpen a kommunista tömb országaiban. A kommunizmus válságának végkifejlete bizonyos értelemben akkor kezdődött, amikor a pekingi vezetők felismerték, hogy a kapitalista Ázsia maga mögött hagyja Kínát, és belátták, hogy a szocialista központi tervezés tespedésre és szegénységre kárhoztatja országukat. Az ebből eredő liberalizálás hatására a gabonatermelés öt év alatt megduplázódott Kínában, ismét bizonyítva a piaci elvek fölényét. Az ázsiai történésekből később a szovjet közgazdászok is okultak, jól tudván, milyen iszonyatos pazarlással jár és milyen siralmas hatásfokkal működik náluk a tervutasításos gazdaság. A keleteurópaiaknak nemigen volt szükségük erre a leckére, ők már korábban megértették, mi az oka, hogy nem tudják elérni a nyugateurópai életszínvonalat: a szocialista rendszer, amit a szovjetek erőltettek rájuk a háború után.

A kelet-ázsiai gazdasági csodát azonban nemcsak a kommunista tömb országaiban tanulmányozták. A latin-amerikaiak gazdasági felfogásában is figyelemre méltó változás történt.[69] Az 1950-es években, amikor az ENSZ Latinamerikai Gazdasági Bizottságának az élén egy argentin közgazdász, Raul Prebisch állt, divat volt nemcsak Latin-Amerika, hanem általában az egész harmadik világ fejletlenségéért a nemzetközi kapitalista rendszert hibáztatni. Ennek az elméletnek a hívei azzal érveltek, hogy az európai és amerikai vállalkozóknak a kezdet kezdetén, amikor kialakították a

világgazdaság szerkezetét, nagyon is maguk felé hajlott a kezük: a később bekapcsolódókat függő helyzetbe, a nyersanyagszállítói szerepkörbe kényszerítették. A kilencvenes évek eleje óta azonban merőben más szemlélet uralkodik. Carlos Salinas de Gortari mexikói, Carlos Menem argentin és Fernando Collor de Mello brazil elnök hatalomra kerülése után széles körű gazdasági liberalizálásba kezdett elfogadva a piaci verseny és a teljes nyitottság szükségességét. Chile egyébként már a nyolcvanas években, Pinochet idején érvényesítette ezeket a liberális elveket, nem is eredménytelenül: amikor az ország Patricio Alwyn elnök vezetésével megszabadult a diktatúrától, gazdasága a legegészségesebb volt Dél-Amerikában. Ezek az új, demokratikusan megválasztott vezetők abból az alaptételből indultak ki, hogy a fejletlenség nem a kapitalizmus lényegéből fakadó igazságtalanság, hanem éppen annak tulajdonítható, hogy országaikban azelőtt nem engedtek kellőképpen kibontakozni a tőkés rendszert. A privatizáció és a szabad kereskedelem lett a jelszó az államosítás és az importpótlás helyett. A latinamerikai intellektuelek vaskalapos marxizmusába egyre gyakrabban kötnek bele olyan írók, mint Hernando de Soto, Mario Vargas Llosa és Carlos Rangel, akiknek liberális, piacorientált gazdasági eszméi növekvő visszhangra találnak.

Most hogy az emberiség az ezredév vége fele halad, a parancsuralom és a szocialista tervgazdaság kettős csődje folytán egyetlen olyan ideológia maradt a porondon, amely egyetemes érvényre tarthat számot: a liberális demokrácia az egyéni szabadság és a népfelség tana. Kétszáz évvel azután, hogy diadalra vitte a francia és az amerikai forradalmat, a szabadság és egyenlőség elvéről bebizonyosodott, hogy nemcsak állja az időt, hanem talán az eddiginél is erőteljesebben formálhatja majd a jövőt.[70]

Liberalizmus és demokrácia két szorosan összefüggő, mégis különálló fogalom. A politikai liberalizmust a legegyszerűbben úgy lehet meghatározni, mint annak a törvénynek a betartását és betartatását, amely szerint bizonyos egyéni jogok kívül esnek a kormányzat hatáskörén.

Noha az alapvető jogoknak számos meghatározása lehetséges, mi azt fogjuk használni, amely Lord Bryce-nak a demokráciáról szóló klasszikus művében található, s amely ezeket háromra korlátozza: polgári jogokra („a polgár mentes az ellenőrzéstől személyét és tulajdonát illetően”); vallási jogokra („mentes az ellenőrzéstől vallási nézeteinek kifejezésével és vallásának gyakorlásával kapcsolatban”); és – ahogy ő nevezi – politikai

jogokra („mentes az ellenőrzéstől olyan dolgokban, amelyek nem érintik oly mértékben az egész közösség érdekeit, hogy ellenőrzésre szükség volna”), a sajtószabadság alapvető jogát is beleértve.[71] A szocialista országokban bevett szokás volt különböző második és harmadik generációs gazdasági jogok – a munkához, a lakáshoz, az egészségügyi ellátáshoz való jog – elismerését is szorgalmazni. Az ilyen kibővített listával az a probléma, hogy ezeknek a jogoknak a figyelembevétele nehezen egyeztethető össze más jogokkal, például a tulajdon vagy a szabad árucsere jogával. Mi tehát ragaszkodni fogunk Bryce rövidebb és hagyományosabb listájához, amely egyébként összeegyeztethető a *Bill of Rights*-ban, az Egyesült Államok alkotmányának módosításában szereplő jogokkal is.

A demokrácia másrészt azt jelenti, hogy minden egyes polgárnak joga van osztozni a politikai hatalomban, vagyis részt venni a szavazásokban és a politikai életben. A politikai hatalomban való részesedés joga további liberális jogként is felfogható – valójában a legfontosabb köztük –, és ez az oka, hogy a liberalizmus történelmileg szorosan összekapcsolódott a demokráciával.

Annak megítélésére, hogy mely országok demokratikusak, a demokráciának egy szigorúan formális meghatározását fogjuk használni. Egy ország akkor demokratikus, ha megadja népének a jogot ahhoz, hogy maga válassza meg kormányzatát, mégpedig szabályos időközökben, több párt bevonásával megtartott titkos választások keretében,[72] általános és egyenlő, minden felnőttre kiterjedő szavazati jog alapján.[73] Igaz, a formális demokrácia önmagában nem mindig biztosítja a részvétel és a jogok egyenlőségét. A demokratikus eljárásokat az elitek manipulálhatják, és nem mindig tükrözik híven a nép akaratát vagy igazi érdekeit. De ha eltávolodunk a formális meghatározástól, lehetővé tesszük, hogy visszaéljenek a demokrácia elvével, s a torzításnak se vége, se hossza. Akik századunkban a demokrácia legfőbb ellenségei voltak, a „formális” demokráciát a „valódi” demokrácia nevében támadták. Lenin és a bolsevik párt erre hivatkozva oszlatta fel az orosz alkotmányozó gyűlést és kiáltotta ki a pártdiktatúrát, amely majd, mint mondták, „a nép nevében” létrehozza a valódi demokráciát. A formális demokrácia viszont valóságos intézményi védőgátakat épít ki a diktatúra ellen, és sokkal valószínűbb, hogy végül is sikerül megteremtenie a „valódi” demokráciát.

Liberalizmus és demokrácia többnyire együtt jár, de elméletileg szétválasztható. Lehet egy ország liberális anélkül, hogy különösebben demokratikus volna: ilyen volt a XVIII. századi Nagy-Britannia. A jogok hosszú sora – köztük a választójog – illetett meg egy szűk elitet, de senki mást. És lehet egy ország demokratikus anélkül, hogy liberális volna, vagyis anélkül, hogy védelmezné az egyének és a kisebbségek jogait. Jó példa erre a mai Iráni Iszlám Köztársaság, amely rendszeresen tart a harmadik világ szintjén elfogadhatóan szabad választásokat, s ezzel az ország demokratikusabb lett, mint amilyen a sah idejében volt. Az iszlám Iránja azonban nem liberális állam; a szólás-, a gyülekezési és legfőképpen a vallásszabadság nincs biztosítva. Az iráni állampolgárok legelemibb jogait nem védi törvény, s az etnikai és vallási kisebbségek helyzete e tekintetben még rosszabb.

Ami a gazdasági megnyilvánulását illeti, a liberalizmus a magántulajdonon és a piacon alapuló szabad gazdasági tevékenység és csere jogának az elismerése. Mivel a „kapitalizmus" szóhoz az évek során annyi vád tapadt, újabban divat a „szabad piacgazdaság" kifejezéssel helyettesíteni: mindkettő a gazdasági liberalizmus elfogadható szinonimája. Nyilvánvaló, hogy a gazdasági liberalizmus e meglehetősen tág meghatározásának számos értelmezése lehetséges, Ronald Reagan USA-jától és Margaret Thatcher Nagy-Britanniájától a skandináv szociáldemokráciákig s a viszonylag statikus mexikói és indiai rezsimekig. Manapság minden kapitalista országnak jelentős állami szektora van, a legtöbb szocialista ország pedig engedélyezett bizonyos mértékű gazdasági magánszektort. Sok vita folyik arról, mi az a határ, amelyen túl az állami szektor már olyan nagy, hogy az illető ország nem minősül liberálisnak. De ahelyett, hogy ennek a százalékaránynak a megállapításával bajlódnánk, alighanem célszerűbb azt megnézni, milyen a kérdéses államok *elvi* magatartása a magántulajdon és a magánvállalkozás legitimitását illetően. Azokat, amelyek védelemben részesítik az ilyen gazdasági jogokat, liberálisnak fogjuk tekinteni; azokat, amelyek ellenzik vagy más elveket vallanak (például a „gazdasági igazságosságét"), nem fogjuk annak tekinteni.

A parancsuralmi rendszerek jelenlegi válsága nem szükségképp vezetett és vezet liberális demokratikus rezsimek kialakulásához, s az újonnan kialakult demokráciák se mind szilárdak. Kelet-Európa nemrég demokratizálódott országai gazdaságuk átállításával küszködnek, Latin-

Amerikában pedig az újsütetű demokráciákat az előző gazdasági vezetés^ balfogásainak szörnyű öröksége béklyózza meg. Kelet-Ázsia gyorsan fejlődő államai közül sok gazdaságilag liberális ugyan, de a politikai liberalizálás kockázatát nem vállalja. A liberális forradalom némelyik régiót, például a Közel-Keletet, alig érintette.[74]

És nagyon is elképzelhető, hogy olyan államok, mint Peru vagy a Fülöpszigetek a roppant problémák súlya alatt visszasüllyednek valamilyen diktatúrába.

Tény, hogy a demokratizálódás útján lesznek majd zökkenők és csalódások is, és hogy egyik-másik piacgazdaság csak tengődni fog, ennek azonban nem szabad elvonnia figyelmünket a világtörténelem szövetében kirajzolódó nagyobb „mintáról". Az országok rendelkezésére álló választék ugyanis, a *modellek száma,* amelyek szerint megszervezhették politikai és gazdasági életüket, az idő múlásával *egyre csökkent.* Az emberiség történelme folyamán megjelenő összes kormányzati formából, a monarchiáktól és oligarchiáktól egészen a teokráciákig s a fasiszta és kommunista diktatúrákig, a XX. század végére egyetlenegy maradt ép és életképes: a liberális demokrácia.

Hogy pontosabbak legyünk: ami diadalmaskodik, az nem annyira a liberális gyakorlat, mint inkább a liberális *eszme.* Vagyis a világ igen nagy részén jelenleg nincs olyan egyetemességre törekvő ideológia, amely versenytársa lehetne a liberális demokráciának, és nincs más egyetemes legitimációs elv, mint a népfelség. A monarchizmus különböző változatai nagyjából már a század elején vereséget szenvedtek. A fasizmus és a kommunizmus, a liberális demokrácia eddigi fő ellenlábasai, lejáratták magukat. Ha a Szovjetunió (illetve az utódállamai) nem képes demokratizálódni, ha Peru vagy a Fülöpszigetek visszasüllyednek valamiféle diktatúrába, nagy a valószínűsége, hogy a demokráciát félresöprő ezredes vagy bürokrata majd azt állítja, egyedül ő beszél az orosz, a perui vagy a Fülöp-szigeteki nép nevében. Még a nem demokraták is kénytelenek lesznek a demokrácia nyelvét használni, hogy indokolni tudják, miért tértek el az egyetlen egyetemes normától.

Igaz, az iszlám éppolyan teljes és következetes ideológia, mint a liberalizmus és a kommunizmus, van saját erkölcsi kódexe s a politikai és társadalmi igazságot kifejtő tanítása. Vonzereje bizonyos körülmények között egyetemes lehet, mert ez a hit mindenkihez mint emberhez szól, nem

csupán mint egy-egy népcsoport vagy nemzet tagjához. És az iszlám valóban legyőzte a liberális demokráciát a mohamedán világban sokfelé, sőt komolyan fenyegeti a liberális gyakorlatot még olyan országokban is, ahol nem szerzett közvetlen politikai hatalmat. Alig ért véget Európában a hidegháború, Irak provokálta az egész Nyugatot, amiben az iszlámnak bizonyára szintén volt része.[75]

Ám bármilyen hatalmasnak mutatkozik is a feléledő iszlám, nem vitás, hogy ennek a vallásnak nincs vonzereje azokon a régiókon kívül, amelyeknek kultúrája kezdettől fogva mohamedán volt. Az iszlám kulturális hódításainak kora a jelek szerint lejárt: elbitangolt híveit visszaterelheti, de az ifjúságra nem tud hatni se Berlinben, se Tokióban, se Moszkvában. És noha majdnem egymilliárd ember – a Föld népességének egyötöde – tartozik az iszlám kultúrkörhöz, az eszmék síkján hiába lépnek fel a liberális demokrácia ellen annak saját területén, hosszú távon az iszlám világ mintha védtelenebb volna a liberális eszmékkel szemben, hiszen a liberalizmus számos – és befolyásos – mohamedán hívet szerzett az elmúlt másfél század alatt.[76] A jelenlegi fundamentalista megújulásnak is részben az az oka, hogy iszlám körökben súlyos veszélynek érezték a liberális, nyugati értékeket a hagyományőrző mohamedán társadalmakra nézve.

Mi, akik stabil liberális demokráciákban élünk régóta, különös helyzetbe kerültünk. Nagyapáink idejében sokan – értelmes emberek – ragyogónak látták a jövőt: a szocializmust látták benne, amely megszünteti a magántulajdont és a kapitalizmust, mi több, magát a politikát is valamiképpen fölöslegessé teszi. Ma viszont nehezen tudunk olyan világot elképzelni, amely lényegesen jobb, mint a miénk, vagy olyan jövőt, amely lényegében nem demokratikus és kapitalista. Rendszerünk keretein belül persze sok mindenen lehetne javítani: lakáshoz juttathatnánk a hajléktalanokat, több lehetőséget adhatnánk a kisebbségeknek és a nőknek, fokozhatnánk gazdaságunk versenyképességét, új munkahelyeket létesíthetnénk. Olyan világot is el tudunk képzelni, amely sokkal rosszabb lesz, mint a mostani: visszatér a nacionalista, rasszista vagy vallási intolerancia, vagy újabb háború, esetleg ökológiai katasztrófa borzalmai zúdulnak ránk. De olyan világot sehogy sem tudunk elképzelni, amely *lényegét* tekintve különbözik a jelenlegitől, s egyúttal jobb. Persze voltak már olyan, önvizsgálatra a miénknél kevésbé hajlamos korok, amelyek magukat tartották a legjobbnak, mi azonban, mondhatni, a kísérletezéstől

kimerülten vontuk le ezt a következtetést, miután minden alternatívával kapcsolatban úgy éreztük, jobbnak *kell* lennie a liberális demokráciánál.[77]

Ez a tény és a világszerte kibontakozó liberális forradalom arra késztet bennünket, hogy feltegyük a következő kérdést: vajon ideig-óráig tartó fellendülésnek vagyunk csak tanúi, vagy ez a tendencia hosszabb fejlődési folyamatra utal, s végül minden ország a liberális demokrácia felé halad majd?

Végtére is lehetséges, hogy a jelenlegi demokratizálódási irányzat ciklikus jelenség. Elég, ha visszagondolunk a hatvanas évek végére, a hetvenes évek elejére, amikor az Egyesült Államok belső válságba került, önbizalmát megroppantotta a vietnami háború és a Watergate-botrány. A Nyugat egészét gazdasági válság sújtotta az OPEC olajembargója miatt; Latin-Amerika legtöbb demokratikus kormányzatát katonai puccsok döntötték meg; a nem demokratikus és az antidemokratikus rezsimek pedig rendíthetetlennek és sikeresnek látszottak mindenütt, a Szovjetuniótól, Kubától és Vietnamtól Szaúd-Arábiáig, Iránig és Dél-Afrikáig. Mi okunk van tehát abban reménykedni, hogy a hetvenes évek problémái nem térnek vissza, vagy ami még rosszabb lenne, hogy a harmincas évek ádáz antidemokratikus ideológiái nem támadnak fel?

Nem lehet-e továbbá azzal érvelni, hogy a parancsuralmi rendszerek jelenlegi válsága szerencsés véletlen, a politikai csillagzatok kedvező állásának köszönhető, amely a következő száz évben nem ismétlődik meg? Ha gondosan tanulmányozzuk a hetvenes és nyolcvanas években végbement demokratizálódási folyamatokat, bőven gyűjthetünk bizonyítékokat arra, hogy ami történt, a véletlen műve volt. Minél többet tudunk egy bizonyos országról, annál jobban ismerjük a „váratlan külső események forgatagát”, amely csakis erre az országra jellemző, és azokat a véletlennek látszó körülményeket, amelyek a demokrácia kibontakozásához vezettek.[78] Egész másképp is fordulhatott volna minden: a Portugál Kommunista Párt felülkerekedhetett volna 1975-ben, és a spanyol átmenet sem torkollott volna feltétlenül demokráciába János Károly király ügyes taktikája és mérséklő hatása nélkül. A liberális eszméknek önmagukban nincs erejük, szükségük van a politika szereplőire, akik megvalósítják őket, s ha Andropov vagy Csernyenko tovább él, vagy ha Gorbacsov más egyéniség, az események iránya merőben más lett volna a Szovjetunióban és Kelet-Európában 1985 és 1991 között. Az ember kísértést érez, hogy a

szociológia jelenlegi divatját követve kijelentse: a demokratizálódás folyamatát olyan kiszámíthatatlan politikai tényezők határozzák meg, mint a vezetés és a közvélemény, s ez magyarázza, hogy minden eset egyedi, lefolyásában és végeredményében egyaránt.

De ha nemcsak az elmúlt tizenöt esztendőt nézzük, hanem a *történelem egészét*, hamar rájövünk, milyen különleges helyet foglal el a liberális demokrácia. Mert bár valóban voltak ciklusok a demokrácia sorsának alakulásában szerte a világon, az utóbbi két évszázadban határozott előrehaladás is történt a demokrácia irányába. A következő oldalakon látható táblázat ezt érzékelteti. Megfigyelhetjük, hogy a demokrácia fejlődése nem volt sem állandó, sem egyirányú; Latin-Amerikában kevesebb demokráciát találunk 1975-ben, mint 1955-ben, s a világ mint egész kevésbé volt demokratikus 1940-ben, mint 1919-ben. A demokratikus fellendülést éles törések és visszaesések szakítják meg, például a nácizmus és a sztálinizmus okán. Másrészt viszont minden ilyen fordulatot végül is ellenkező előjelű fordulat követett, s a demokráciák száma idővel tekintélyesen megszaporodott a földtekén. Ami pedig a Föld népességének demokratikus államokban élő hányadát illeti: ennek aránya hatalmasan megnövekedne, ha a volt Szovjetunió vagy Kína is demokratizálódna a következő emberöltő során, akár egészen, akár csak részben. Bízvást kijelenthetjük tehát, hogy a liberális demokrácia és „kenyeres társa”, a gazdasági liberalizmus előretörése az utóbbi négyszáz év legjelentősebb makropolitikai jelensége.

Liberális demokráciák[79]

1790

1848

1900

1919

1940

1960

1975

1990

Egyesült Államok x x x x x x x x

Kanada x x x x x x

Svájc x x x x x x x x

Nagy-Britannia x x x x x x x
Franciaország x x x x x x
Belgium x x x x x x
Hollandia x x x x x x
Dánia x x x x x
Piemont/Olaszország x x x x x
Spanyolország x
Portugália x
Svédország x x x x x x
Norvégia x x x x
Görögország x x x
Ausztria x x x x
NSZK x x x x
NDK x x
Lengyelország x x
Csehszlovákia x x
Magyarország x
Bulgária x
Románia x
Törökország x x x
Lettország x
Litvánia x
Észtország x x
Finnország x x x x x
Írország x x x x
Ausztrália x x x x x
Új-Zéland x x x x x
Chile x x x x
Argentína x x x x
Brazília x x
Uruguay x x x x
Paraguay x

Mexikó x x x x
Kolumbia x x x x x
Costa Rica x x x x x
Bolívia x x
Venezuela x x x
Peru x x
Ecuador x x
Salvador x x
Nicaragua x
Honduras x
Jamaica x x
Dominikai Köztárs. x
Trinidad x
Japán x x x
India x x x
Sri Lanka x x x
Szingapúr x x
Dél-Korea x x
Thaiföld x
Fülöpszigetek x x
Mauritius x
Szenegál x x
Botswana x
Namíbia x
Pápua Új-Guinea x
Izrael x x x
Libanon x x
ÖSSZESEN **3 5 13 25 13 36 30 61**

Semmi kétség, a demokrácia majdhogynem elenyészően ritka jelenség az emberiség történelmében, annyira ritka, hogy 1776 előtt mutatóba sem akad belőle sehol a világon. (Periklész athéni demokráciája nem felel meg a követelményeknek, mert nem védelmezte következetesen az egyéni

jogokat.)[80] Csakhogy létezésük éveit számítva a gyárak, az autók és a többmilliós nagyvárosok szintén „elenyészőek”, míg olyan intézmények, mint a rabszolgaság, az öröklődő monarchia és a dinasztikus házasság, roppant hosszú ideig maradtak fent. A mérvadó azonban nem az előfordulás gyakorisága vagy hossza, hanem az irányzat: fejlett világunkban éppoly kevéssé kell arra számítanunk, hogy a nagyvárosok vagy az autók a közeljövőben eltűnnek, mint arra, hogy a rabszolgaság újra feltűnik.

Ebben az összefüggésben a jelenlegi liberális forradalomnak az a figyelemre méltó vonása, hogy az egész világra kiterjed, sajátos jelentőséget kap. Újabb bizonyítéka ugyanis annak, hogy gyökeres átalakulás történik, amely közös fejlődési modellt állít *valamennyi* társadalom elé – röviden: mintha az „egyetemes történelem” a liberális demokrácia irányába haladna. Ennek a fejlődésnek vannak hullámhegyei és hullámvölgyei, ez tagadhatatlan. De aki a liberális demokrácia egy országban vagy akár egy egész régióban elszenvedett bukásával a demokrácia általános gyöngeségét akarja bizonyítani, annak nagyon korlátolt a gondolkodása. A ciklusok és törések önmagukban nem összeegyeztethetetlenek azzal, hogy a történelem bizonyos irányba tart, és egyetemes, mint ahogy a gazdaságban sem ellentétesek a ciklusok a hosszú távon bekövetkező növekedéssel.

De nemcsak a demokráciák számbeli gyarapodása érdemel figyelmet, hanem az a tény is, hogy a demokratikus kormányzati forma elhagyta eredeti támaszpontjait, Nyugat-Európát és Észak-Amerikát, s nagy hódításokat tett a világ olyan részein, ahol egészen mások a politikai, vallási és kulturális hagyományok. Valaha azt állították, van egy jellegzetes ibériai hagyomány, amely „mélységesen tekintélytisztelő, családközpontú, katolikus, erősen tagozódott, korporativ és félfeudális”.[81] Portugáliát, Spanyolországot vagy Latin-Amerika országait a nyugateurópai, illetve észak-amerikai mércével mérni helytelen dolog volt: „etnocentrizmus”.[82] Az ibériai hagyomány szerint élők azonban *saját maguk* mérték magukat ehhez a mércéhez, s a hetvenes évek közepén Spanyolország és Portugália bekerült a stabil demokráciák közé, azóta pedig még szorosabban beilleszkedett a gazdaságilag egységesülő Európába. És ugyanez a mérce megfelelt Latin-Amerika, Kelet-Európa, Ázsia és a világ sok más része népeinek is. A demokrácia sikert aratott a legkülönbözőbb helyeken és a legkülönbözőbb népeknél, ami azt sugallja, hogy alapelvei – szabadság és

egyenlőség – nem a véletlen szüleményei, s nem is etnocentrikus előítéletek fogalmazódnak meg bennük, hanem az emberi természettel kapcsolatos felfedezések, amelyeknek igazsága nemhogy halványodna, de egyre világosabban látszik, amint látókörünk lassan kozmopolitává tágul.

A kérdés, vajon van-e „egyetemes történet”, amely tekintetbe veszi minden kor és nép viselt és elviselt dolgait, nem új – nagyon is régi kérdés ez, de a közelmúlt eseményei arra ösztönöznek bennünket, hogy újra feltegyük. Akik a legkomolyabban és a legmódszeresebben próbálkoztak egyetemes történetek megírásával, a történelem központi témájának kezdettől fogva a Szabadság kibontakozását látták. Nem véletlenszerű események láncolatának tartották a történelmet, hanem értelmes egésznek, amelyben az igazságos politikai és társadalmi rend természetére vonatkozó eszmék megjelentek és „kifutották magukat”. És ha már eljutottunk odáig, hogy nem tudunk olyan világot elképzelni, amely gyökeresen más lenne, mint a miénk, és rendje lényegesen jobbnak ígérkezne a jelenleginél, akkor kénytelenek vagyunk számításba venni, hogy talán maga a Történelem is a végéhez ért.

Könyvünk második részét annak a kérdésnek szenteljük majd, hogy a XX. század végén érdemes-e leráznunk a ránk telepedett pesszimizmust, és ismét megvizsgálnunk, meg lehet-e írni az emberiség egyetemes történetét.

II. RÉSZ
Az emberiség öregkora

5
Az egyetemes történet eszméje

Történetszemléletünk sohase jutott ilyen messzire, még álmunkban sem; az ember története ugyanis ma csak az állatok és növények történetének a folytatása; az egyetemes történész a legmélyebb tengerek fenekén, az élő iszapban is megtalálja saját nyomait. Ámulva nézi, milyen irdatlanul hosszú utat tett meg az ember, és szédülve gondol a még nagyobb csodára, a modern emberre, aki végig is tud tekinteni ezen az úton. Büszkén áll a világ-folyamat piramisán; és miközben lerakja tudása utolsó kőtömbjét, mintha odakiáltaná a fülelő Természetnek: „A csúcson vagyunk, mi vagyunk a csúcs; a Természet betetőzése vagyunk!"

Nietzsche; A történelem hasznáról és káráról[83]

Az emberiség egyetemes története nem olyan jellegű, mint a világegyetem története. Vagyis nem enciklopédikus tárháza mindannak, amit az emberi nemről tudunk, hanem inkább arra irányuló kísérlet, hogy értelmes, egybevágó tendenciákat találjunk a társadalmak általános fejlődésében.[84] Az egyetemes történet megírásának a szándéka egyébként sohasem volt egyetemes, nem minden népnél és kultúránál találkozunk vele. Bár a nyugati filozófia és történettudomány szülőföldje Görögország, az ókori görög auktorok egyike se fogott ilyen munkába. Platón az *Állam*-ban a rezsimek bizonyos természetes körforgásáról beszélt, míg Arisztotelész *Politika*-jában a forradalom okait és azt boncolgatta, miképpen adja át a helyét az egyik kormányzati forma a másiknak.[85] Arisztotelész úgy vélte, nincs olyan rezsim, amely teljesen kielégíthetné az embert, s az elégedetlenség arra ösztönzi a polgárokat, hogy vég nélkül váltogassák a rezsimeket.

A demokrácia nem foglalt el különleges helyet ebben a sorban, sem az előnyök, sem a stabilitás szempontjából; sőt mindkét filozófus rámutatott, hogy a demokrácia sok esetben átengedi a teret a zsarnokságnak.

Arisztotelész továbbá nem hitt a történelem folyamatosságában. Abban hitt, hogy a rezsimek ciklusa egy nagyobb természeti ciklusba van beágyazva, s időről időre kataklizmák – például hatalmas árvizek – semmisítik meg nemcsak a társadalmakat, hanem összes emléküket is, úgyhogy az emberek kénytelenek mindig újrakezdeni a történelmi folyamatot.[86] A régi görögök tehát úgy képzelték, hogy a történelem nem előre halad, hanem körben jár.

A nyugati hagyomány szerinti első egyetemes történetek keresztények voltak.[87] Noha a görögök es rómaiak is megpróbálkoztak az ismert világ történetének a megírásával, a kereszténység vezette be azt a felfogást, hogy Isten előtt minden ember egyenlő, s így a világ összes népe osztozik a közös sorsban. A keresztény történészeket – például Szent Ágostont – a görögök vagy a zsidók története mint ilyen nem érdekelte: az embernek mint embernek a megváltása számított csupán, az az esemény, amely Isten akaratának földi teljesülését példázta. A nemzetek csak ágai voltak egy általánosabb közösségnek, az emberiségnek, melynek sorsa Isten terveitől függött. A kereszténység vezette be azt a nézetet is, hogy a történelem véges: az ember teremtésével kezdődik és üdvözítésével ér véget.[88] A keresztények azt tartják, a földi történelem az utolsó ítélet napján fejeződik majd be, ekkor érkezik el a mennyek országa, és szűnik meg – szó szerint – a föld és ami rajta történik. A keresztény történelemszemléletből nyilvánvaló, hogy „a történelem vége” valamennyi egyetemes történetbe beleértendő. A történelem egyes eseményeinek a jelentősége csak valamely magasabb célra vonatkoztatva világosodik meg, s e cél elérésével az egész történelmi folyamat szükségképp lezárul. Az embernek ez a végső rendeltetése magyarázhat meg minden eseményt.

Az ókor iránti érdeklődés, amely a reneszánsz idején éledt fel, történelmi horizontot adott a gondolkodásnak, aminek maguk az ókoriak is híjával voltak. A történelmet az egyes ember életéhez hasonlító metaforát és azt az észrevételt, hogy a modern ember, aki a régi görögök és rómaiak eredményeire épít, az „emberiség öregkorában” él, ennek az időszaknak több írójánál – Pascalnál is – megtaláljuk.[89] De a legjelentősebb korai kísérleteket az egyetemes történet világi változatainak a megírására a XVI. században tették, amikor a természettudományos módszer kialakult. Ez a módszer, mellyel kapcsolatban Galilei, Bacon, Descartes nevét szoktuk említeni, feltételezte, hogy módunkban áll megismerni és hatalmunkba venni a természetet, amely egy sereg összefüggő és általános érvényű

törvénynek engedelmeskedik. És az ember mint ember nemcsak megismerhette ezeket a törvényeket, hanem ismereteit fel is halmozhatta, úgyhogy az egymást követő nemzedékek mentesültek az előttük járók sok fáradságától és hibájától. A haladás modern fogalma tehát a modern természettudomány sikerének a gyümölcse volt, s Francis Bacon méltán állíthatta, hogy a modernitás különb, mint az antikvitás, mert feltalálta az iránytűt, a könyvnyomtatást és a puskaport. A haladásnak mint a tudásanyag felhalmozásának és vég nélküli növelésének az elképzelését a legvilágosabban Bernard Le Bouvier de Fontenelle fejezte ki 1688-ban:

Egy jó és művelt elme, hogy úgy mondjuk, tartalmazza mindazt, amit az előző századok összes elméje tartalmazott: mintha egy és ugyanaz az elme fejlődött és tökéletesedett volna egész idő alatt... de meg kell vallanom, hogy a szóban forgó ember sosem öregszik meg; mindig egyformán alkalmas lesz arra, amire ifjú kora megfelel, és egyre alkalmasabb lesz arra, ami érett korának megfelel – egy szó, mint száz, az allegóriát félretéve, az emberek sohasem fognak elsatnyulni, s az emberi bölcsesség szüntelenül gyarapodni és fejlődni fog.[90]

A haladás Fontenelle-féle eszméje elsősorban a tudományokra vonatkozott; ezzel egybevágó társadalmi vagy politikai haladáselméletet nem dolgozott ki. A társadalmi haladás modern felfogása Machiavellitől származik, mert ő javallotta, hogy a politikát szabadítsák meg a klasszikus filozófia morális kötelmeitől, és hogy az ember hódítsa meg Fortunát. A felvilágosodás írói – Voltaire, a francia enciklopédisták, a közgazdász Turgot s barátja és életírója, Condorcet – más haladáselméletekkel is szolgáltak. Condorcet *Az emberi értelem fejlődése* című munkájában tíz korszakból álló egyetemes történetet vázolt fel: az utolsó korszakot, amely még nem következett be, szerinte esélyegyenlőség, szabadság, ésszerűség, demokrácia és általános iskolázottság jellemzi majd.[91] Akárcsak Fontenelle, Condorcet sem szabott határt az emberi tökéletesedésnek, megjegyezve, hogy talán lesz a történelemnek egy tizenegyedik korszaka is, amelyről egyelőre semmit sem tudunk.

A legkomolyabb kísérlet egyetemes történet megírására azonban a nemet idealista hagyománynak köszönhető. A gondolatot Immanuel Kant vetette fel 1784-ben *Az egyetemes történet eszméje kozmopolita szemszögből* című tanulmányában. Ez a munka, jóllehet alig tizenhat oldalnyi, meghatározta

az alapelveket mindenki számára, aki a jövőben egyetemes történetet kívánt írni.[92]

Kant tökéletesen tisztában volt azzal, hogy „az emberi dolgoknak ez az ostoba folyása” a felszínen semmiféle értelmes tendenciát sem mutat, s hogy a történelem látszatra nem más, mint háborúk és kegyetlenségek szakadatlan sora. Mégis azon tűnődött, nincs-e a történelemnek valamilyen szabályos mozgása, s ami az egyén nézőpontjából merő káosznak tűnik, az egy hosszabb időszakot tekintetbe véve nem lassú haladás, fejlődés-e? Ez különösen az emberi elme pallérozódását illetően volt igaz. Hisz senki se hihette például, hogy egymaga fel tudja deríteni a matematika egész területét, a matematikai ismeretek felhalmozható jellege viszont lehetővé tette, hogy minden nemzedék az előzőek eredményeire építsen.[93]

Kant kifejtette azt az elgondolását, hogy a történelemnek van egy végpontja, azaz végcélja, amely benne rejlik az ember jelenlegi lehetőségeiben, s amely a történelem egészének az értelmét megvilágíthatja. Ez a végpont az emberi szabadság megvalósítása, mivelhogy „az olyan társadalom, amelyben a külső törvények korlátozta szabadság a lehető legszorosabban párosul az ellenállhatatlan hatalommal, vagyis a minden tekintetben igazságos polgári alkotmány a legnagyobb probléma, melynek megoldását a Természet az emberi nemre bízta”. Ennek az igazságos polgári alkotmánynak a létrehozása és elterjesztése szerte a világon lenne tehát az a kritérium, aminek a révén megérthetnénk a történelemben észlelhető haladást. Egyben mérce is lehetne, segítségével elvégezhetnénk egy roppant feladatot: kiszűrhetnénk e fejlődés lényeges elemeit a történelem nyersanyagát alkotó események és tények hatalmas tömegéből. A kérdés, amire az egyetemes történetnek választ kell adnia, ugyanis a következő: ha minden társadalmat és minden kort figyelembe veszünk, van-e okunk annak feltételezésére, hogy az emberiség a republikánus államforma vagy ahogy ma nevezzük: a liberális demokrácia felé halad?[94]

Kant nagy általánosságban azt is elmondta, milyen mechanizmus fogja az emberiséget feljuttatni az ésszerűség magasabb, a liberális intézmények által képviselt szintjére. Ez a mechanizmus nem a józan ész lesz, inkább az ellenkezője: az az önző antagonizmus amelyet az ember „aszocialis szociális ösztöne” fejleszt ki, s amely arra készteti az embereket, hogy a mindenkinek mindenki ellen vívott háborúját abbahagyva civil társaságokba tömörüljenek, a művészeteket ésa tudományokat támo-gassák, s most már e

társaságokon keresztül vetélkedjenek egymással. Mert épp a vetélkedési hajlam és a hiúság, a hatalom- és uralomvágy volt mindig is a forrása a társadalmi teremtő erőnek, amely „az árkádiai pásztorok életében csak szunnyadó” lehetőségeket megvalósította.

Kant tanulmánya nem nevezhető egyetemes történetnek. A filozófus hatvanéves volt, amikor megírta, s *Eszméje* csak rámutatott, hogy új Kepler vagy Newton szükségeltetik, aki meg tudná magyarázni a történelmi fejlődés egyetemes törvényeit. Kant egyébként megjegyezte, hogy a lángelmének, aki erre a feladatra vállalkozik, filozófusnak *és* történésznek kell lennie, mivel csupán az előbbi látja át, mi a fontos az emberi ügyekben, és csupán az utóbbi képes minden idők és népek történelmét értelmes egésszé összeállítani. Ez a jeles férfiú majd kielemzi, „milyen jó vagy rossz hatással volt a görög történelem a római állam szervezetére, mely állam elnyelte a görögöt, s aztán hogyan érintette a római hatás a barbárokat, akik meg a birodalmat dúlták szét, és így tovább, egészen napjainkig; ha ezt kiegészítjük a felvilágosult nemzetek történelmének epizódjaival, határozott haladást fogunk felfedezni földrészünk államainak felépítésében (és valószínű, hogy végül a többi földrész is a miénket tekinti majd mintának)”. A lényeg az, hogy minden új civilizáció elpusztította a régit, de meg is őrzött valamit az előző korszakból, s így az élet szintje emelkedett. Ennek a történelmi munkának a megírása, mondta ki a zárszót Kant szerényen, meghaladja képességeit, de ha valaki sikerrel véghezviszi, hozzájárul vele a republikánus államforma egyetemessé válásához, mert világos jövőképet ad az embernek.[95]

Kant tervét, a filozófiailag komoly és a történelem átfogó empirikus ismeretére épülő egyetemes történet megalkotását utódja, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, a Kant halála utáni nemzedék tagja váltotta valóra. Hegelnek sohasem volt jó híre az angolszász világban, ahol is azzal vádolták, hogy a porosz monarchia reakciós védelmezője, a XX. századi totalitarizmus előfutára, és ami angol szempontból a legnagyobb bűn: nehezen olvasható metafizikus.[96] Ez az előítélet sokakat igazságtalanná tett Hegellel szemben, aki pedig a modernség egyik legjelentősebb filozófusa volt. Akár elismerjük, akár nem, mai gondolkodásunk, tudatunk leglényegesebb vonásait neki köszönhetjük.

Meglepő, mennyire megfelelt Hegel rendszere mindannak, amit Kant az egyetemes történettel kapcsolatban javasolt, formailag éppúgy, mint

tartalmilag.[97] Hegel, akárcsak Kant, úgy határozta meg tervét, hogy olyan egyetemes történetet kíván írni, amely „bemutatja a világszellem [értsd: a kollektív emberi tudat] működését abban a folyamatban, mely fényt derít lehetőségeire”.[98] Hegel igyekezett megmagyarázni a történelem során a különböző államokban és civilizációkban felfedezhető „jót”, az okokat, melyek miatt ezek végül is felbomlottak, és „a felvilágosodás csíráját”, amely valamennyit túlélte, s ezzel a fejlődés útját egyengette. Ahogy Kant felismerte az ember „aszociális szociális ösztönét”, Hegel is úgy látta a történelem haladása *nem* az ész állandó fejlődésének az eredménye, hanem a szenvedélyek vak kölcsönhatásáé, amelyek konfliktusokba, forradalmakba, háborúkba sodorják az embert – ezt fejezi ki híres mondása „a csavaros ész tekervényes útjairól”. A történelem a konfliktusok szakadatlan folyamata révén jut előre, amelyben az eszmerendszerek csakúgy, mint a politikai rendszerek, összeütköznek egymással, és saját belső ellentmondásaik miatt széthullanak. Helyüket kevésbé ellentmondó s ezért fejlettebb rendszerek veszik át, új és más ellentmondásokat szülve – ez a dialektika. Hegel az egyik első európai filozófus volt, aki komolyan vette az Európán kívüli „más népek nemzeti történetét” például az indiaiakét és a kínaiakét, s beillesztette őket általános rendszerébe. És akárcsak Kant, ő is sarkalatos tételként mondta ki, hogy a történelmi folyamat véges, s végpontja a szabadság megvalósulása itt a földön: „A világtörténelem nem más, mint a Szabadság tudatának előrehaladása.” Az egyetemes történelem kibontakozása az emberi szabadság és egyenlőség terjedéseként értelmezhető, amit Hegel epigrammaszerűen így foglalt össze: „a keleti nemzetek tudták, hogy *valaki* szabad; a görög és római világ tudta, hogy *egyesek* szabadok; mi pedig tudjuk, hogy az emberek *egytől egyig* teljes mértékben (az ember mint *ember)* szabadok”.[99] Hegel szemében az emberi szabadság megtestesülése a modern alkotmányos állam volt, vagyis az, amit az előzőekben liberális demokráciának neveztünk. Az emberiség egyetemes történelme nem volt más, mint az emberi értelem fejlődése a teljes racionalitásig s annak világos tudatáig, hogyan fejeződik ki ez a racionalitás a liberális önkormányzatban.

Hegelt gyakran vádolták azzal, hogy bálványozza az államot és annak hatalmát, s hogy ezért ellensége a liberalizmusnak és a demokráciának. Ennek a vádnak a bővebb tárgyalására e munkában nincs módunk.[100] Mindössze annyit szeretnénk mondani, hogy Hegel a *szabadság filozófusának* tekintette magát, s úgy látta, az egész történelmi folyamat

akkor ér tetőpontjára, amikor a szabadság konkrét politikai és társadalmi intézményekben valósul meg. Ahogy sokan az állam bajnokaként ismerik, ugyanúgy lehet Hegelt a civil társadalom védelmezőjének tartani, aki kifejtette, hogy a magángazdaság és a politika jelentős területének függetlennek kell maradnia az állam befolyásától. Marx feltétlenül annak tartotta, ezért támadta őt mint a burzsoázia apologétáját.

Meglehetősen nagy volt a ködösítés a hegeli dialektika körül is. Ez Marx munkatársával, Friedrich Engelsszel kezdődött, aki azt hitte, a dialektika csupán „módszer”, amelyet ki lehet sajátítani, függetlenítve a hegeli rendszer tartalmától. Mások azt bizonygatták, hogy Hegel számára a dialektika metafizikai eszköz volt, mely lehetővé tette az egész történelem *a priori* vagy logikai alapelvekből való levezetését, tekintet nélkül az empirikus adatokra és a valós történelmi tényekre. A dialektikának ez a felfogása tarthatatlan; Hegel történelmi műveinek olvasása közben kiderül, milyen nagy szerepet játszik bennük a véletlen és az esetlegesség.[101] A hegeli dialektika hasonló platóni elődjéhez, a szókratészi dialógusokhoz, vagyis két személy beszélgetéséhez olyan fontos tárgyakról, mint a jó természete vagy az igazságosság értelme. Az ilyen vitákat az ellentmondás elve alapján szokás eldönteni, vagyis a kevésbé ellentmondásos vélemény győz, vagy ha a beszélgetés során mindkettő egyformán ellentmondásosnak bizonyul, megjelenik egy harmadik, az előzőek ellentmondásaitól mentes álláspont. Ám ez a harmadik álláspont is tartalmazhat új, előre nem látott ellentmondásokat, s ezzel további eszmecserére és egy második döntésre adhat okot. Hegelnél a dialektika nemcsak a filozófiai viták síkján, hanem a társadalmaknál vagy, mint a mai szociológusok mondanák, a társadalmi-gazdasági rendszereknél is megnyilvánul. A történelem a társadalmak közti dialógusként is megjeleníthető, melynek során azok, melyeket súlyos belső ellentmondások feszítenek, alulmaradnak, s átengedik helyüket azoknak, amelyek le tudják küzdeni ezeket az ellentmondásokat, így például Hegel szerint a Római Birodalom végül is azért omlott össze, mert bár kimondta az emberek törvény előtti egyenlőségét, nem ismerte el jogaikat és belső emberi méltóságukat. Ezt az elismerést csak a zsidókeresztény hagyományban találjuk meg, amely az ember egyetemes egyenlőségét az erkölcsi szabadság alapján mondta ki.[102] Ám a keresztény világban szintén ellentmondások mutatkoztak. Ennek klasszikus példája a középkori város, amely falai közt oltalmat nyújtott a mesterembereknek és kalmároknak, vagyis a kapitalista gazdasági rend csíráinak. Az ő nagyobb gazdasági

hatékonyságuk leleplezte a gazdaságot gúzsba kötő morális rendszabályok irracionalitását, s ezzel felbomlasztotta magát a várost is, amely szülte őket.

Amiben Hegel a lényeget tekintve leginkább különbözik a korábbi szerzőktől, akik egyetemes történetet írtak, például Fontenelle-től és Condorcet-től, az az olyan fogalmak, mint természet, szabadság, történelem, igazság és értelem, sokkal mélyebb filozófiai megalapozása volt. Bár nem Hegel volt az első filozófus, aki a történelemről írt, ő volt az első *történelmi szemléletű* filozófus, amin azt kell érteni, hogy az igazság történelmi viszonylagosságát vallotta.[103] Hegel azt állította, hogy minden emberi tudatot meghatároznak az ember környezetének sajátos társadalmi és kulturális viszonyai – vagy ahogy mi mondjuk, az „idők”. A régi gondolatok, akár hétköznapi emberek, akár nagy filozófusok vagy tudósok agyában fogamzottak meg, nem „abszolúte” vagy „objektíve”, hanem csakis abban a történelmi vagy kulturális körben voltak igazak, amelyben az illető élt. A történelmet ezért nem csupán különböző civilizációk és anyagi teljesítményszintek, hanem – és ez a fontosabb – különböző tudatformák láncolatának is kell látnunk. A tudat – az a mód, ahogy az emberek a helyes és a helytelen kérdéseiről, a kielégülést nyújtó tevékenységekről, az istenekről, sőt a világ érzékelésének a mikéntjéről gondolkodnak – az idő haladtával alapvetően megváltozott. És mivel ezek a nézőpontok egymásnak ellentmondtak, túlnyomó részük helytelen volt, illetőleg „hamis tudat”, ahogy később bebizonyosodott. A világ nagy vallásai Hegel szerint önmagukban nem voltak igazak – *ideológiák* voltak, a bennük hívő emberek sajátos történelmi szükségletei hozták létre őket. A kereszténység például a rabszolgaság teremtette ideológia volt, amely az egyetemes egyenlőség hirdetésével a rabszolgák érdekeit, felszabadulási szándékait szolgálta.

A hegeli történelmi szemlélet radikalizmusát ma már nemigen érezzük, annyira beépült saját szellemi horizontunkba. Készséggel egyetértünk a gondolkodás történelmi „perspektivizmusának” tételével, s osztozunk abban az általános véleményben, hogy a nem „korszerű” gondolkodás elítélendő. A történelmi szemlélet benne rejlik a mai feminista álláspontjában, aki anyja vagy nagyanyja odaadó család- és otthonszeretetét egy előbbi kor fura csökevényének tekinti. Mert bár felmenői alázata, önkéntes beilleszkedése egy férfiak uralta kultúrába az „ő idejükben” helyes lehetett, sőt akár boldoggá is tehette őket, ma már elfogadhatatlan és a „hamis tudat” egyik esete. Ugyancsak a történelmi szemlélet fedezhető fel annak a feketének a

felfogásában, aki tagadja, hogy a fehérek valaha is megérthetik, mit jelent *feketének lenni*. Hiszen bár a fehérek és a feketék tudatát nem szükségképp választja el történelmi idő, nagyon is elválasztják őket azok a kulturális hagyományok és életkörülmények, amelyek közt felnőnek, s amelyek csak a legszűkösebb érintkezésre adnak módot.

Hegel történelmi szemléletének radikalizmusa már emberkoncepciójából is kitűnik. Egyetlen jelentős kivétellel jóformán minden Hegel előtti filozófiai író hitt egy bizonyos „emberi természet” létezésében, vagyis abban, hogy van egy sor többé-kevésbé állandó összetevő – szenvedélyek, vágyak, képességek, erények stb. –, amely az embert mint embert jellemzi.[104] Noha az egyének nyilván lehettek különbözők, az ember alaptermészete nem változott az idők folyamán, akár kínai paraszt volt, akár modern európai szervezett dolgozó. Ezt a filozófiai nézetet tükrözi az a közhely, hogy „az emberi természet sosem változik”, ami leginkább akkor használatos, ha kevésbé vonzó emberi tulajdonságokról – kapzsiságról, kéjvágyról, kegyetlenségről – van szó. Hegel viszont nem tagadta ugyan, hogy az embernek van egy természetes oldala – a test táplálékot és alvást kíván –, de szilárdan hitte, hogy ami leglényegesebb jellemzőit illeti, az ember *indeterminált*, tehát szabadon alakíthatja ki természetét.[105]

Az emberi vágy természete így Hegel szerint nincs mindörökre meghatározva,, hanem együtt változik a korokkal és a kultúrákkal.[106] Vegyünk egy példát: manapság az amerikaiak, a franciák vagy a japánok energiájuk nagyobbik részét különféle dolgok (egy bizonyos típusú autó, sportcipő vagy előkelő divatszalonból származó ruha) vagy előnyök (jó környéken lévő lakás, jó iskola vagy állás) megszerzésére fordítják. A vágy e tárgyainak legtöbbje korábban nem is létezett, ennélfogva senki sem vágyhatott rájuk, és valószínűleg ma sem vágyik rájuk egy nincstelen harmadik világbeli ország lakosa, akinek idejét alapvető szükségleteinek kielégítése köti le: a biztonság megteremtése és a napi élelem előteremtése. A fogyasztói társadalom igényei és a kielégítésükről gondoskodó *marketing* tudománya olyan vágyakkal kapcsolatosak, amelyeket az ember *saját maga* ébresztett, s amelyek a jövőben másoknak adják majd át a helyüket.[107] Jelenlegi vágyainkat társadalmi környezetünk szabja meg, ez utóbbi pedig teljes egészében történelmi múltunk terméke. És az „emberi természet” nemcsak a vágy konkrét tárgyai szempontjából változott az idők folyamán; a vágynak az emberi személyiség más elemeihez viszonyított jelentősége

szintén módosult. Hegel egyetemes története ezért a tudás gyarapodásán és az intézmények fejlődésén kívül magának az emberi természetnek a változásáról is számot ad. Mert az ember természetének az a lényege, hogy *nincs* szilárd természete, hogy nem *valami*, hanem *lesz* valamivé.

Hegel másban is különbözött Fontenelle-től és az utána fellépő radikálisabb történelmi szemléletű filozófusoktól: nem hitt a történelem végtelen voltában; úgy vélte, egyszer majd befejeződik a folyamat, mégpedig azzal, hogy szabad társadalmak jönnek létre a valós világban. Más szóval, elérkezik *a történelem vége.* Ami nem azt jelentette, hogy véget érnek a születésekből, halálozásokból, az emberiség társadalmi kölcsönhatásaiból eredő események, vagy hogy megszűnik a tudományos kutatás, a tárgyi ismeretek gyűjtése. Hegel azonban a történelmet az ember haladásaként, a racionalitás és a szabadság magasabb szintjére való emelkedéseként határozta meg, s ennek a folyamatnak a logikus vége az abszolút öntudat megvalósítása volt. Úgy vélte, ezt az öntudatot saját filozófiai rendszere fejezi ki, mint ahogy az emberi szabadság a modern liberális államban testesül meg, amely Európában a francia forradalom, Észak-Amerikában pedig az amerikai forradalom után alakult ki. Amikor Hegel kijelentette, hogy a jénai csata után, 1806-ban a történelem véget ért, nyilván nem azt állította, hogy a liberális állam világszerte diadalmaskodott; diadala ez idő tájt még a filozófus németországbeli szűkebb pátriájában sem volt biztos. Hegel csak azt akarta mondani, hogy a modern liberális állam alapját alkotó szabadság és egyenlőség elveit a legfejlettebb országokban felfedezték és érvényesítették, s hogy ennek nincs alternatívája: a társadalmi és politikai szerveződésnek nincsenek a liberalizmusnál különb elvei vagy formái, Más szóval, a liberális társadalmak mentesek az előző társadalmi szerveződési formák „ellentmondásaitól”, s ez előbb-utóbb lezárja a történelmi dialektikát.

Mióta Hegel megalkotta rendszerét, nem sokan akadtak, akik komolyan vették azt az állítását, hogy a történelem a modern liberális állammal véget ér. A filozófust szinte azonnal megtámadta egy másik nagy XIX. századi egyetemestörténet-író, Karl Marx. Ami azt illeti, nagyrészt azért nem tudjuk, mivel tartozunk Hegelnek, mert szellemi hagyatéka Marx révén jutott el hozzánk, aki nagy részeket hasított ki a hegeli rendszerből és használt fel saját céljaira. Marx átvette Hegeltől az emberi ügyek történelmi szemléletét, azt a nézetet, hogy az ősi, kezdetleges felépítésű társadalom az idők folyamán komplex és igen fejlett közösséggé változott. Abban

ugyancsak egyetértett vele, hogy a történelmi folyamat alapvetően dialektikus, azaz a politikai és társadalmi „Szerveződés előző formái belső „ellentmondásokat” tartalmaztak, ami idővel megmutatkozott és arra vezetett, hogy összeomlottak, s helyüket valamilyen magasabb rendű képződmény foglalta el. És Marx is osztozott Hegelnek abban a hitében, hogy a történelem véges. Vagyis el tudott képzelni egy olyan végső társadalmi formát, amely mentes az ellentmondásoktól, s amelynek a megvalósulásával a történelmi folyamat befejeződik.

Amiben Marx különbözött Hegeltől, az éppen ennek a történelem végi társadalomnak a mibenléte volt. Marx úgy vélte, a liberális állam tehetetlen egy alapvető ellentmondással – az osztályellentéttel, a burzsoázia és a proletariátus küzdelmével – szemben. Marx Hegel ellen fordította annak történelmi szemléletét, azzal érvelve, hogy a liberális állam megjelenése nem a szabadság egyetemessé válását, hanem csak egy bizonyos osztály győzelmét jelképezi, mivel a burzsoázia csupán magának vívta ki a szabadságot. Hegel feltételezte, hogy az elidegenedés – az ember meghasonlása önmagával, minek következtében sorsa kicsúszik kezéből – a történelem végére megszűnik, éspedig a szabadság filozófiai elismerése jóvoltából, amit a liberális állam lehetővé tesz. Marx ezzel szemben kijelentette, hogy az elidegenedés a liberális társadalmakban is fennmarad, mert a tőke, az ember tulajdon teremtménye, az ember ura és parancsolója lett.[108] A liberális állam bürokráciája, melyet Hegel „egyetemes osztálynak” nevezett, mivel a nép egészének az érdekeit képviselte, Marx szemében csak egyéni érdekeket szolgált a civil társadalomban, a kapitalistákéit, akik irányították. Hegel, a filozófus nem valósította meg az „abszolút öntudatot”, ő is csak korának terméke volt, a burzsoázia védnöke. A marxista felfogás szerint a történelem vége akkor jön majd el, ha győz az igazi „egyetemes osztály”, a proletariátus, s életre hívja a kommunista világutópiát, amely egyszer s mindenkorra véget vet az osztályharcnak.[109]

Hegel és a liberális társadalom marxista bírálata ma már annyira közismert, hogy szinte kár megismételni. De a marxizmus kolosszális csődje – száznegyven esztendővel a *Kommunista kiáltvány* után napnál világosabb, hogy nem lehet való világbeli társadalmak alapja – felveti a kérdést: vajon nem Hegel volt-e mégis a jobb próféta a maga egyetemes történetével? Ezt a lehetőséget századunk derekán vetette fel Alexandre Kojève, a franciaorosz filozófus, aki nagy hatású szemináriumokat tartott a párizsi Sorbonne Tudományos Gyakorlati Főiskoláján az 1930-as

években.[110] Ha Marx a legkiválóbb XIX. századi, akkor Kojève kétségkívül a legkiválóbb XX. századi értelmezője volt Hegelnek. Akárcsak Marx, Kojève sem érezte kötelességének, hogy csak magyarázza Hegel gondolatait: alkotó módon használta fel őket saját modernségfelfogása kiépítéséhez. Raymond Aron alábbi néhány mondata valamelyest érzékelteti Kojève ragyogó elméjét és eredetiségét:

[Kojève] valósággal megigézte hallgatóságát, amely pedig kétkedésre és kritikára hajló szuperintellektuelekből állt. Hogy miért? Alighanem a tehetségében, a dialektikai virtuozitásában keresendő az ok... Előadásmódja szoros benső kapcsolatban volt tárgyával és egyéniségével. A tárgy egyrészt a világtörténelem, másrészt a [hegeli] *Fenomenológia* volt. Az utóbbi megvilágította az előbbit. Minden értelmet kapott. Még azok sem tudtak ellenállni ennek a mágusnak, akik nem sokat tartottak a történelem gondviselés-szerűségéről, s a művészet mögött bűvészetet gyanítottak; megmagyarázta a különböző korokat és eseményeket, s az adott pillanatban ez elegendő bizonyíték volt.[111]

Kojève tanításának középpontjában az a meghökkentő tétel állt, hogy Hegelnek alapjában véve igaza volt, s hogy a világtörténelem, bármilyen kanyargós úton haladt is tovább, az 1806-os évben ténylegesen véget ért. Nehéz áthatolni Kojève művének íróniarétegein és tisztázni valódi szándékát, de e különösnek tetsző végkövetkeztetés mögött ott dereng az a gondolat, hogy a francia forradalom eszméi, a szabadság és egyenlőség, amelyek a modern „egyetemes és egységes államban” – Kojève nevezte így – testesültek meg, az ember ideológiai haladásának végpontját és netovábbját jelentik. Kojève természetesen tudta, hogy 1806 óta számos véres háború és forradalom zajlott le, ezeket azonban lényegében ”tartományok felzárkózásának” tekintette.[112] Más szóval, a kommunizmus nem képvisel magasabb fejlettségi fokot, mint a liberális demokrácia, *ugyanannak* a történelmi korszaknak a része, amely végül majd egyetemessé teszi, elterjeszti a szabadságot és az egyenlőséget az egész világon. Bár a bolsevik és a kínai forradalom annak idején nagy horderejű eseménynek látszott, egyedüli maradandó hatásuk az lesz, hogy a korábban elmaradott és elnyomott népekhez eljuttatták a szabadság és egyenlőség már elfogadott elveit, a fejlett világ országait pedig, amelyek eddig is ezek szerint éltek, mélyebb és teljesebb megvalósításukra kényszerítették.

Kojève elméletéről – és sajátos gondolkodásáról – némi fogalmat alkothatunk magunknak a következő idézet alapján:

Miután figyelemmel kísértem, ami körülöttem történik, és elmélkedtem azon, ami a világban bekövetkezett a jénai csata óta, megértettem, hogy Hegel joggal látta ebben a csatában az úgynevezett Történelem végét. Ebben a csatában és e csata által az emberiség élgárdája ténylegesen elérte az Ember történelmi fejlődése célját, s elérkezett annak határához és végéhez. Ami azóta történt, az nem volt más, mint térbeli kiterjedése annak az egyetemes forradalmi erőnek, melyet Franciaországban Robespierre-Napóleon szabadított fel. Hiteles történelmi szemszögből nézve a két világháborúnak és a hozzájuk kapcsolódó nagy és kis forradalmaknak csak annyi hatásuk volt, hogy a távoli tartományok elmaradt civilizációi összhangba kerültek a leghaladottabb (valós vagy látszólagos) európai történelmi helyzetekkel. Ha Oroszország szovjetizálása és Kína kommunistává tétele valamicskével is több vagy más, mint a császári Németország demokratizálása (a hitlerizmus közbejöttével), vagy Togo függetlenné válásának, mi több, a pápuák önrendelkezésének az ügye, annak oka csakis az, hogy a robespierre-i bonapartizmus kínai-szovjet változata rábírja a Napóleon utáni Európát forradalom előtti múltja számos többé-kevésbé anakronisztikus maradványának minél gyorsabb eltakarítására.[113]

Kojève úgy ítélte meg, hogy a francia forradalom elvei a legteljesebben a háború utáni Nyugat-Európa országaiban valósultak meg, vagyis azokban a kapitalista demokráciákban, amelyek az anyagi bőség magas fokára és a politikai stabilitás állapotába jutottak.[114] Ezekben a társadalmakban ugyanis nem maradtak már alapvető „ellentmondások”: önfenntartók és önmagukkal elégedettek lévén, nincsenek további nagy politikai céljaik, amelyekért küzdeniük kellene, s így egész figyelmüket a gazdasági tevékenységnek szentelhetik. Élete későbbi szakaszában Kojève felhagyott a tanítással, s az Európai Közösség munkatársa lett. A történelemmel szerinte nemcsak a nagy politikai harcok és konfliktusok kora, hanem a filozófia is véget ért, s az Európai Közösség mint intézmény megfelelően testesítette meg a történelem végét.

Hegel és Marx monumentális egyetemes történetét más, kevésbé jelentős művek követték. A XIX. század második felében több viszonylag optimista elmélet jelent meg a fokozatos társadalmi fejlődéssel kapcsolatban, köztük

a pozitivista Auguste Comte és a társadalmi darwinista Herbert Spencer munkái. Az utóbbi a társadalmi fejlődést egy nagyobb biológiai evolúciós folyamat részeként képzelte el, amelyre az életképesebb fajta fennmaradását biztosító törvényekhez hasonlóak volnának érvényesek.

A XX. században is megpróbálkoztak néhányan egyetemes történet írásával – bár ezek határozottan borúsabbra sikeredtek –, például Oswald Spengler *(A Nyugat alkonya),* valamint Arnold Toynbee *(A Study of History)* , aki az előző művéből merített ihletet.[115] Mind Spengler, mind Toynbee különböző népek történetére osztja fel a történelmet – az előbbi „kultúrákról”, az utóbbi „társadalmakról” beszél –, s kijelenti, hogy valamennyi a növekedés és a sorvadás egyetemes törvényeinek van alávetve. Ez szakítást jelentett azzal a hagyománnyal, amely a keresztény történészekkel kezdődött s csúcspontját Hegelben és Marxban érte el: az emberiség egységes és valamely irányba haladó történelmének eszméjével. Spengler és Toynbee bizonyos értelemben visszatér a görög és a római kor egy-egy néppel foglalkozó s a ciklikusság elvét valló történetírásához. Noha annak idején mindkét művet széles körben olvasták, van egy közös hibájuk: a kultúrákat vagy társadalmakat a biológiai organizmusokkal állítják párhuzamba, ami meglehetősen kétes módszer. Spengler a pesszimizmusa miatt népszerű maradt, s ugy látszik, olyan államférfiakra is hatott, mint Henry Kissinger, de a komolyságot, alaposságot illetően egyik író se mérhető német elődjeihez.

A XX. század utolsó jelentős egyetemes története nem egyetlen szerző munkája, hanem inkább kollektív vállalkozás, egy csapat – főleg amerikai – szociológusé, akik a második világháború után publikálták a „modernizációs elmélet” címszóval összefoglalható írásaikat.[116] Karl Marx *A tőke* első kiadásának előszavában kijelentette: „Az iparilag fejlett ország a kevésbé fejlettnek csak saját jövője képét mutatja.” Akár tudatában voltak, akár nem, a modernizációs elméletek szerzői ebből a premisszából indultak ki. Többnyire Marx és két szociológus, Weber és Durkheim műveire támaszkodva, a modernizációs elmélet azt a tételt állította fel, hogy az ipari fejlődésnek és növekedésnek logikus, összefüggő tendenciái vannak, s így idővel egységes társadalmi és politikai struktúrák alakulnak majd ki a különböző országokban és kultúrákban.[117] A legkorábban iparosodó és demokratizálódó országokat – Nagy-Britanniát, az Egyesült Államokat – tanulmányozva ki lehet puhatolni, milyen az az egyetemes „modell”,

amelyet végül is valamennyi ország követni fog.[118] Jóllehet Max Weber elkeseredetten és mélységes pesszimizmussal figyelte az emberiség történelmi „haladásának" növekvő racionalizmusát és szekularizmusát, megállapításainak a háború utáni modernizációs elmélet hívei határozottan optimista – és az ember kísértést érez, hogy azt mondja: tipikusan amerikai – színezetet adtak. Abban ugyan voltak nézeteltérések köztük, hogy mennyire lesz egyöntetű a történelmi fejlődés, és hogy lehetnek-e a modernségnek alternatív útjai, de abban egyikük sem kételkedett, hogy a történelem egy bizonyos irányban halad, s a fejlett ipari nemzetek liberális demokráciájával végződik. Az ötvenes és hatvanas években nagy lelkesedéssel igyekeztek újsütetű szociológiájukat felkészíteni arra a feladatra, hogy a harmadik világ éppen függetlenné váló országait a gazdasági és politikai fejlődésben támogassák.[119]

A modernizációs elmélet végül is áldozatul esett az *etnocentrikusság* vádjának, vagyis annak az állításnak, hogy a nyugateurópai és észak-amerikai fejlődés tapasztalatait az egyetemes igazság rangjára emeli, s nem látja be, mennyire „kultúrához kötöttek".[120] „A nyugati politikai és kulturális hegemónia folytán – jelentette ki az egyik bíráló – túl nagy súlyt kapott az az etnocentrikus felfogás, hogy egyedül a Nyugat fejlődése tekinthető érvényes modellnek."[121] Ez a kritika több volt, mint pusztán arra való hivatkozás, hogy a modernségnek sok más útja is van, s nem feltétlenül szükséges Nagy-Britannia és Amerika nyomába szegődni. Magával a modernség fogalmával szemben fejezett ki kétségeket, különösen a tekintetben, hogy vajon valóban minden nemzet át akarja-e venni a Nyugat liberális demokrata elveit, s vajon nincsenek-e hasonlóképpen érvényes kulturális kiindulási és végpontok.[122]

Az etnocentrizmus vádja megkondította a lélekharangot a modernizációs elmélet fölött. Az elmélet megalkotói ugyanis osztoztak bírálóik relativizmusában: úgy vélték, tudományos vagy empirikus alapon nem tudják megvédeni a liberális demokrácia értékeit, és csak annyit tehetnek, hogy nyomatékkal hangoztatják: sohase voltak etnocentrikus szándékaik.[123]

Bízvást kimondhatjuk, hogy a XX. században elhatalmasodó történelmi pesszimizmus miatt a legtöbb egyetemes történet hitelét vesztette. A Marx-féle „Történelem" koncepcióját annyiszor használták fel a terror igazolására a Szovjetunióban, Kínában és más kommunista országokban, hogy már maga a szó is igen baljóslatúnak tűnik sokak szemében. Az a felfogás, hogy

a történelem egy bizonyos irányban halad, fejlődik, értelme van, sőt meg is érthető, nagyon távol áll korunk fő szellemi áramlataitól. Ha valaki ma úgy beszélne a világtörténelemről, ahogy Hegel tette, intellektüeljeink, akik azt képzelik magukról, hogy csakis ők értik a világot annak egész bonyolultságában és tragikumában, gunyoros mosollyal és leereszkedő unalommal hallgatnák. Nem véletlen, hogy csak azok az egyetemestörténet-írók – Spengler és Toynbee – arattak némi sikert és értek el valamelyes népszerűséget századbankban, akik a nyugati értékek és intézmények hanyatlásáról és pusztulásáról regéltek.

De bár pesszimizmusunk érthető, a század második felében az események folyása empirikusan rácáfol. Épp ezért fel kell tennünk magunknak a kérdést, nem merevedik-e pesszimizmusunk valamiféle pózzá, amelyet éppolyan meggondolatlanul veszünk fel, mint ahogy a XIX. század az optimizmusét vette fel. Mert a naiv optimista, akinek a reményei füstbe mennek, nevetségessé válik, míg a pesszimistát, ha tévedett is, változatlanul a bölcsesség és komolyság aurája övezi. Biztonságosabb tehát az utóbbi magatartást választani. De mivel a világ olyan tájain is demokratikus erők tűnnek fel, ahol erre soha senki nem számított, mivel a tekintély- és parancsuralmi rendszerek mindenütt megrendültek, s mivel a liberális demokráciának nincs semmiféle logikus *elméleti* alternatívája, kénytelenek vagyunk újra felvetni a régi kanti kérdést: létezik-e egyetemes történet egyáltalán, és sokkal kozmopolitább szemszögből megvizsgálni, mint az Kant idejében lehetséges volt.

6
A vágy mechanizmusa

Térjünk vissza, ha mondhatjuk így, a kiindulási ponthoz, és vizsgáljuk meg a már felvetett kérdést anélkül, hogy tekintélyekre, korábbi történelmi elméletekre hivatkoznánk: van-e a történelemnek meghatározott iránya, és van-e okunk annak feltételezésére, hogy a jövőben az általános fejlődés iránya a liberális demokrácia lesz?

Először csak az „irányzatosság” problémáját vizsgáljuk meg, egyelőre félretéve azt a kérdést, hogy az irányzatosság egyben fejlődést is jelente, a szónak akár az erkölcsi, akár az emberi boldogságra vonatkozó értelmében. Vajon egy bizonyos irányba tart az összes vagy a legtöbb társadalom, vagy

ciklikusan, esetleg merőben véletlenszerűen halad a történelmük?[124] Ha az utóbbi az igaz, akkor az emberiség egyszerűen megismételheti a múlt bármely társadalmi vagy politikai gyakorlatát: ismét kialakulhat a rabszolgatartás, Európában egyesek fejedelemmé vagy császárrá koronáztathatják magukat, az amerikai nők pedig elveszíthetik választójogukat. Az irányzatos történelem fogalmába viszont beleértendő, hogy ugyanaz a társadalom nem ismételhet meg semmiféle egyszer már túlhaladott társadalomszervezési formát (bár különböző társadalmak a civilizáció különböző fokán természetesen megismételhetnek egy-egy hasonló fejlődési módozatot).

Ám ha a történelemnek sohasem szabad megismét-lődnie, akkor lennie kell egy állandó és egységes mechanizmusnak vagy egy sor sajátos történelmi ősoknak, amely megszabja a fejlődés irányát, és valamiképp átmenti a jelenbe az előző korszakok emlékét. A történelem ciklikus voltát vagy véletlenszerűségét feltételező nézetek sem zárják ki a társadalmi változás lehetőségét és némi korlátozott szabályszerűségek előfordulását a fejlődés folyamán, de nem kívánják meg, hogy a történelmi okság forrása egy és ugyanaz legyen. Viszont szükségük van egy *degenerálódási folyamatra, amely teljesen kitörli a korábbi eredmények tudatát. Mert ha nincs mód tökéletes történelmi feledésre,* az egymást követő ciklusok mindegyike, bár kismértékben, az előzőek tapasztalataira épít.

Hogy megértsük a Mechanizmust, amely a történelem irányát kijelöli, első lépésként kövessük Bacon és Fontenelle példáját, és jelentsük ki: a történelem irányzatossá-gának a kulcsa a tudás – mégpedig az anyagi világgal kapcsolatos, a természettudományok révén megszerezhető tudás. Mert ha végignézzük a társadalmi törekvések egész skáláját, egyetlenegyet találunk köztük, amely az általános vélemény szerint egyértelműen halmozódó és irányzatos, s ez a modern természettudomány. Ugyanezt nem lehet elmondani olyan tevékenységekről, mint a festészet, a költészet, a zene vagy az építészet: egyáltalán nem biztos, hogy Rauschenberg jobb festő Michelangeló-nál, vagy hogy Schönberg különb Bachnál, csak mert a XX. században élt. Shakespeare és a Parthenon egy bizonyosfajta tökélyt képvisel, és semmi értelme az olyan kijelentéseknek, hogy „felülmúlhatók”. A természettudomány ezzel szemben önmagára épít: vannak természeti „tények”, amelyek rejtve maradtak a nagy Sir Isaac Newton előtt, ma viszont minden fizika szakos egyetemista ismeri őket, pusztán mert később született. A tudomány természetértelmezése nem ciklikus és nem is

véletlenszerű; az emberiség nem süllyed vissza időről időre a tudatlanságnak ugyanabba az állapotába, s a modern természettudomány eredményei nem függnek emberi szeszélyektől. Ki-ki azt az ágát művelheti a tudománynak, amelyikhez kedve van, s úgy alkalmazhatja a vívmányait, ahogy neki tetszik, és semmiféle diktátor vagy parlament sem helyezheti hatályon kívül a természet törvényeit, jóllehet némelyik szívesen megtenné.[125]

A tudományos ismeretek hosszú időn át halmozódtak, és következetesen, bár gyakran észrevétlenül hatottak a társadalmak alapvető jellegének kialakítására. Azok a népek, amelyek értettek a vas- és fémeszközök előállításához és a földműveléshez, erősen különböztek azoktól, amelyek csak a kőszerszámokat ismerték, s vadász- és gyűjtögető életmódot folytattak. De a tudományos ismeretek és a történeti folyamat viszonyában minőségi változás következett be a *modern* természettudomány megteremtésével, vagyis azzal, hogy Descartes, Bacon és Spinoza a XVI. és a XVII. században kidolgozta a tudományos módszert. A természet leigázásának a lehetősége, amit a modern természettudomány nyújtott, nem volt meg minden társadalomban: a történelem egy bizonyos szakaszában jelent meg, bizonyos európai emberek jóvoltából. Ám miután megjelent, a tudományos módszer a racionálisan gondolkodó emberek közkincsévé vált, elérhetővé bárki számára, tekintet nélkül kulturális vagy nemzetiségi különbségekre. A tudományos módszer megalkotása jelentősen érintette a történelmi időt is: két, nem ciklikus részre osztotta, az „előtte” és az „utána” korszakára. És a szüntelenül haladó, egyre jobban kibontakozó modern természettudomány a kezünkbe adott egy Mechanizmust, amely sok mindent megmagyaráz a későbbi történelmi fejlődésből.

A modern természettudomány két módon idéz elő bizonyos irányba haladó és egyetemes történelmi változást s az egyik a katonai vetélkedéssel függ össze. A tudomány egyetemessége elsősorban azért teremti meg az alapot az egész emberiség egyesítéséhez, mert a nemzetközi rendszerben gyakoriak a háborúk és a konfliktusok. A modern természettudomány döntő katonai fölényt biztosít azoknak a társadalmaknak, amelyek technikailag a leghatékonyabbak, mind a fejlesztés, mind a termelés, mind a terjesztés terén, s a technika biztosította viszonylagos fölény a technikai fejlődés gyorsaságának arányában növekszik.[126] A zulu lándzsák nem sokat értek a brit puskákkal szemben, bármilyen bátrak voltak is maguk a harcosok; a tudomány fejlettsége segítette hozzá Európát, hogy meghódítsa a mai

harmadik világ nagy részét a XVIII. és XIX. században, és ennek a tudománynak az Európából való szétáradása teszi lehetővé most a harmadik világ számára, hogy visszaszerezzen valamit szuverenitásából a XX-ban.

A háború lehetősége nagy erő: racionalizálásra sarkallja a társadalmakat, és előmozdítja a társadalmi struktúrák egységesítését a különböző kultúrákban. Minden állam, amely ragaszkodik politikai autonómiájához, kénytelen maga is meghonosítani ellenségei és vetélytársai technikáját, Mi több, a háború réme rákényszeríti az államokat, hogy a megfelelő technikai szint elérése érdekében átalakítsák társadalmi rendszerüket. Így például az államoknak bizonyos nagyságúaknak kell lenniük, hogy sakkban tarthassák szomszédaikat, ami hatalmas ösztönzés a nemzeti egység megteremtésére; tudniuk kell mozgósítani az ország összes erőforrását, ami erős, központosított, adóztatási és szabályzási jogokkal felruházott államhatalom kiépítését kívánja meg; fel kell számolniuk a regionális, vallási és rokonsági kötődések különböző formáit, amelyek akadályozhatják a nemzeti egység megvalósítását; emelniük kell az oktatás színvonalát, hogy a technikával bánni tudó elitet nevelhessenek ki; figyelemmel kell kísérniük a határaikon kívüli fejleményeket; és mivel a napóleoni háborúkban már igen nagy létszámú hadseregek vettek részt, legalábbis módot kell adniuk a szegényebb rétegeknek a felszabadulásra, illetve társadalmi emelkedésre, hogy az általános mozgósítást végrehajthassák. Mindennek persze lehetnek más indítékai is – például gazdaságiak –, de a háború rendkívül sürgetővé teszi a társadalmi modernizációt, és megfellebbezhetetlenül eldönti, sikerült-e.

Számos történelmi példa van az úgynevezett „védelmi modernizációra”, arra, hogy a katonai fenyegetés kény-szerített reformokra bizonyos országokat.[127] A XVI. és XVII. század nagy központosító monarchiái, a XIII. Lajosé Franciaországban vagy a II. Fülöpé Spanyolországban nagyrészt azért igyekeztek megszilárdítani hatalmukat a területeik fölött, hogy biztosítsák a szomszédaikkal vívott háborúikhoz szükséges jövedelmeket. A XVII. században ezek a monarchiák a száz évből mindössze hármat töltöttek békében; a központi kormányzatokat főképp a hadviselés roppant anyagi terhei ösztönözték a feudális és regionális intézmények hatalmának megtörésére és annak az államszervezetnek a megteremtésére, amelyet ma „modernnek” tekintünk.[128] Az abszolút monarchia kialakulása viszont kiegyenlítőleg hatott a francia társadalomra, mert csökkentette az arisztokrácia kiváltságait, és megnyitotta az utat új

társadalmi csoportok előtt, aminek döntő fontossága volt a forradalom szempontjából.

A Török Birodalomban és Japánban hasonló folyamat ment végbe. 1798-ban Bonaparte tábornok vezetésével francia sereg tört be Egyiptomba, ami megrendítette az egyiptomi társadalmat, és jelentős katonai reformokhoz vezetett Mohamed Ali pasa kormányzása alatt. Az új egyiptomi hadsereg, melyet európai tisztek képeztek ki, olyan sikeresnek bizonyult, hogy a Közel-Kelet jó részén veszélyeztette a török uralmat, s arra késztette II. Mahmud szultánt, hogy egy sor széles körű reformot vezessen be, nagyjából az előző két évszázad európai uralkodóinak a tevékenységét másolva. Mahmud lemészároltatta a janicsárokat (a palotaőrség elit alakulatát), s ezzel megtörte a régi feudális rendszert, 1826-ban egész sereg világi iskolát alapított, és nagymértékben megnövelte a központi államhivatalok hatalmát. Perry sorhajókapitány hajóágyúinak ereje pedig a japán *daimió*-kat győzte meg, hogy nincs más választásuk, meg kell nyitniuk országukat az idegenek előtt, és versenyre kell kelniük velük. (Ami nem történt meg minden ellenállás nélkül: még az 1850-es években is bebörtönöztek egy Takasima Suhan nevű tüzérségi szakértőt, mert a nyugati haditechnika átvétele mellett kardoskodott.) Japán új vezetése a „Gazdag ország, erős hadsereg" jelszóval a régi templomi iskolákat kötelező állami oktatási rendszerrel váltotta fel, a szamuráj harcosok helyébe nagy létszámú parasztháderőt toborzott, és megszervezte az országos pénzügyi, adó- és bankrendszert. A japán társadalomnak ezt a mélyreható átformálását, melyet a Meidzsi-restauráció és a japán állam recentralizálása során hajtottak végre, az a felismerés indokolta, hogy Japánnak sürgősen el kell sajátítania a nyugati technikát, ha nem akar, nemzeti függetlenségét elveszítve, európai gyarmattá válni, mint Kína.[129]

Más esetekben a szégyenletes háborús vereség volt a társadalom racionalizálását célzó reformok mozgatórugója. A porosz von Stein, Scharnhorst és Gneisenau reformtervei akkor fogantak meg, amikor megértették, hogy Napóleon azért győzhette le országukat olyan könnyen Jena-Auerstadtnál, mert a porosz állam elmaradt a fejlődésben és teljesen elszakadt a társadalomtól. A katonai reformok – például az általános hadkötelezettség bevezetése – a *Code Napoléon*, a francia polgári törvénykönyv átvételével jártak együtt, amit Hegel úgy értékelt, hogy a modernség megérkezett Németországba.[130] Oroszország utóbbi

háromszázötven éve is jól példázza, hogy némely ország modernizációs és reformfolyamatának legfőbb hajtóereje a katonai becsvágy vagy kudarc.[131]

Nagy Péter erőfeszítései, hogy országát modern európai monarchiává tegye, a katonai modernizációban gyökereztek; Szentpétervárt haditengerészeti bázisnak szánta a Néva torkolatánál. II. Sándor cár reformsorozata – így a jobbágyfelszabadítás is – egyenes következménye volt a krími háborúban elszenvedett vereségnek, és miután Oroszország a japánokkal vívott háborúban is a rövidebbet húzta, Sztolipin keresztülvihette liberális reformjait, aminek eredményeképpen gazdasági fellendülés következett be, mely 1905-től 1914-ig tartott.[132]

A védelmi modernizáció talán legfrissebb példája Mihail Gorbacsov *peresztrojkája*, legalábbis annak az első szakasza. A főtitkár és más magas rangú szovjet tisztségviselők beszédeiből tudniillik egész világosan kiderül: az egyik fő ok, amiért a kezdet kezdetén a szovjet gazdaság gyökeres reformja mellett döntöttek, az volt, hogy rájöttek, reformok nélkül a Szovjetuniónak súlyos problémái támadnak majd, nem maradhat gazdaságilag és katonailag versenyképes a XXI. században. Kivált Reagan elnök „stratégiai védelmi kezdeményezését” (SDI) találták aggasztónak, mert félő volt, hogy megvalósulása esetén a szovjet nukleáris fegyvereknek egy egész generációja elavulttá válik, s a szuperhatalmak versenye a mikroelektronika és más új technikák területén folyik tovább, ahol a Szovjetunió behozhatatlan hátrányba kerül. A Kreml urai – és a katonai vezetők közül is sokan – megértették, hogy a Brezsnyevtől örökölt korrupt-korhadt gazdaság abban a világban, melyet az SPI hálója fog körül, képtelen lesz betölteni szerepét, s hajlandónak mutatkoztak rövid távon engedményeket tenni, hogy rendszerüket hosszú távon fenn tudják tartani.[133]

A háború és a katonai vetélkedés, amely szakadatlanul folyik a különböző nemzetek között, paradox módon tehát nagy egyesítője is e nemzeteknek. Mert noha a pusztulásukhoz vezethet, a háború rábírja az államokat, hogy elfogadják a modern technikai civilizációt, a társadalmi struktúrákkal együtt, melyek hordozzák. Akár tetszik, akár nem, a modern természettudomány mindenképp ráerőszakolja magát az emberre: a legtöbb nemzet nem zárkózhat el a modernség megkívánta technikai racionalizmus elől, ha meg akarja őrizni nemzeti autonómiáját, íme a bizonyság, mennyire igaza volt Kantnak, amikor megjegyezte, hogy a történelmi változásokat az

ember „aszociális szociális ösztöne” idézi elő: eleve inkább a szembenállás, semmint az együttműködés viszi rá az embereket, hogy társadalmakban éljenek, s aztán egyre jobban kiaknázzák ezeknek a társadalmaknak a lehetőségeit.

Az olyan népeknek persze, amelyek elszigetelten élnek vagy területükre mások nem vetettek szemet, egy ideig nem kell teljesíteniük a technikai racionalizálás követelményeit. És egyik-másik országnak egyszer-másszor szerencséje is lehet. Az iszlám „tudomány” képtelen volt F4-es vadászbombázókkal és Chieftain tankokkal szolgálni, hogy megvédjék Khomeini Iránját nagyralátó szomszédja, Irak ellen. Az iszlám Irán csak azért támadhatta a nyugati racionalizmust, mert kőolajbevételeiből megvásárolhatta a Nyugat fegyvereit. Az Iránt kormányzó mullahok ölbe tett kézzel nézhették, hogyan tör fel a fekete arany a földjükből, s ezen felbátorodva nagyszabású terveket szövögettek – például az iszlám világforradalomról –, amit a természeti kincsekkel kevésbé megáldott országok nem engedhettek meg maguknak.[134]

A második módja annak, hogy a modern természet-tudomány meghatározott irányú történelmi változást idézhessen elő, a természet egyre teljesebb meghódítása és az emberi vágyak szolgálatába állítása, vagy ahogy általában nevezzük: a gazdasági fejlődés. Az iparosítás nem csupán a technika intenzív alkalmazása a gyártási folyamatokban és új gépek szerkesztése. Arra is ki kell terjednie, hogy az emberi elme megoldja a társadalmi szervezés problémáit, és ésszerű munkamegosztást alakítson ki. Az értelemnek ez a párhuzamos felhasználása – egyrészt új gépek megtervezésére, másrészt a termelési folyamat megszervezésére – eredményeivel a tudományos módszer első apostolainak legvérmesebb reményeit is túlszárnyalta. Nyugat-Európában az egy főre eső jövedelem az 1700-as évek közepétől napjainkig több mint a tízszeresére emelkedett, pedig már a kezdeti szint is magasabb volt, mint a harmadik világ sok országában a mai.[135] A gazdasági növekedés bizonyos egyöntetű módosulásokat okozott minden társadalomban, tekintet nélkül korábbi struktúrájukra.

A gazdasági fejlődés irányát a modern természettudomány szabja meg, mégpedig a termelési lehetőségek horizontjának szüntelen változtatásával.[136] Ennek a technikai horizontnak az irányváltozása igen szorosan összefügg a mind racionálisabb munkaszervezéssel. Például a

közlekedés és a szállítás technikai feltételeinek a javulása – utak építése, hajók és kikötők modernizálása, a vasút feltalálása stb. – lehetővé teszi a piacok növelését, ami viszont a költségek csökkentését könnyíti meg a munkaszervezés racionalizálása révén.[137] Sajátos igények kielégítése, ami nem hajtott hasznot, amíg az illető gyár csak a környező falvakban adta el a termékeit, egyszerre komoly nyereséget hoz, ha a vevőkör országossá vagy éppen nemzetközivé tágul.[138] Ezek a változások fokozzák a termelékenységet, ennek velejárójaként bővítik a belső piacot, és még nagyobb munkamegosztást igényelnek.

A racionális munkaszervezés követelményei jelentős struktúra változtatásokra szorítják rá a társadalmakat. Az ipari társadalmaknak túlnyomórészt városiaknak kell lenniük, mert csak városokban található kellő létszámú és képzettségű munkaerő a modern ipar számára, és mert kisebb településeken nincs meg a hatalmas, erősen specializált üzemek működtetéséhez szükséges infrastruktúra és szolgáltatáshálózat. A munkapiacok akkor lehetnek hatékonyak, ha a munkaerő egyre mozgékonyabbá válik: a munkások nem ragaszkodhatnak mindvégig egy bizonyos szakmához, helyhez vagy társadalmi közösséghez, készséggel és gyakran kell költözniük, új foglalkozási ágakban és technikákban kell jártasságot szerezniük, s annak kell a munkaerejüket a rendelkezésére bocsátaniuk, aki a legtöbbet kínálja érte. Ennek persze erős bomlasztó hatása van a hagyományos társadalmi csoportokra: törzsekre, klánokra, nagycsaládokra, vallási szektákra és így tovább. Emberileg bizonyos szempontból talán kielégítőbb is ezekben élni, de mivel nem a gazdasági eredményesség racionális elvei szerint vannak megszervezve, nem sok esélyük marad azokkal szemben, amelyek *így* szerveződnek.

Ami a helyükbe lép, az egy sor „modern” bürokratikus szervezet. A munkavállalókat ezekbe állítólag képességeik és képzettségük alapján veszik fel, s nem aszerint, milyen családból vagy társadalmi rétegből származnak; teljesítményüket pedig általánosan elfogadott és mindenkire érvényes szabályoknak megfelelően bírálják el. A modern bürokráciák intézményesítik a racionális munkaszervezést: a komplex feladatokat hierarchikus struktúrába foglalt egyszerűbb tennivalókra osztják fel, melyek közül sokat rutinszerűen is el lehet végezni. A racionalizált bürokratikus szervezetek tevékenysége végül is valószínűleg az egész társadalmat áthatja, függetlenül attól, hogy a szóban forgó szervezetek kormányhivatalok, szakszervezetek, vállalatok, politikai pártok, újságok,

jótékonysági intézmények, egyetemek vagy szakmai egyesületek-e. A XIX. századdal szemben, amikor öt amerikai közül négy önálló volt és így nem tagja semmiféle bürokratikus szervezetnek, ma tíz közül csak egy tartozik ebbe a kategóriába. Ez az „önkéntelen forradalom” minden iparosodott országban lezajlott, tekintet nélkül az illető országok kapitalista vagy szocialista voltára s az iparosodás előtti társadalmaik vallási és kulturális különbségei ellenére.[139]

Bebizonyosodott, hogy az ipari fejlődés nem szükségképp jár együtt a bürokráciák állandó növekedésével vagy ipari kolosszusok keletkezésével. Egy bizonyos határon túl a nagy bürokráciák hatékonysága folyamatosan csökken, s több kisebb szervezet jobb eredményt ér el. Azonkívül vannak olyan modern iparágak, mint például a szoftvertechnika, amelyeknek nincs szükségük nagyvárosi telephelyekre. Mindamellett ezek a kisebb egységek is racionális szervezeti formában dolgoznak, és nem nélkülözhetik a városi társadalom támogatását.

A racionális munkaszervezés nem tekintendő a technikai újítástól lényegében független jelenségnek: mind a kettő a gazdasági élet racionalizálásának a vetülete, az előbbi a társadalmi szervezés, az utóbbi a gépesített termelés szférájában. Karl Marx úgy vélte, a modern kapitalizmus termelékenysége sokkal inkább a gépesített termelésen (azaz a technika alkalmazásán) alapszik, mint a munkamegosztáson, és remélte, hogy az utóbbit egy szép napon meg is lehet majd szüntetni.[140] Hála a technikának, eltűnik majd a város és a falu, az olajbáró és a bugris, a nagy pénzeket forgató bankár és a szemetes közti különbség, s olyan társadalom alakul ki, amelyben az ember „délelőtt vadászik, délután halászik, este tehenészkedik, vacsora után kritizál”.[141] A gazdasági fejlődés történetében azóta semmi sem igazolta ezt: a racionális munkaszervezés ma is lényeges eleme a gazdasági termelékenységnek, noha a technikai haladás enyhítette a részletmunka monotóniájának agyzsibbasztó hatásait. A kommunista rezsimek próbálkozásai, hogy megszüntessék a munkamegosztást és véget vessenek a specializálódás rabszolgaságának, még szörnyűbb zsarnoksághoz vezettek, mint amilyen a manchesteri műhelyekben uralkodott, melyet Marx oly keményen elítélt.[142] Mao kétszer is megkísérelte a város és a falu, a szellemi és a fizikai munka közötti különbséget eltüntetni, mégpedig a Nagy Ugrás kezdeményezésével az ötvenes évek végén, majd a kulturális forradalommal egy évtizeddel

később. Mindkét kísérletnek tengernyi szenvedés volt a következménye, amin csak a vörös khmerek tettek túl, amikor 1975 után nekiláttak, hogy a városokat és a falvakat eggyé olvasszák Kambodzsában.

Sem a munkaszervezés,[143] sem a bürokráciák[144] nem voltak újdonságok az ipari forradalom idejében; újdonság csak ezeknek a teljes és következetes racionalizálása volt a gazdasági hatékonyság elvei alapján. És a racionalitás kívánalma az, ami egyforma társadalmi fejlődésre kényszeríti az iparosodó országokat. Az iparosodás előtti társadalmakban az embereknek ezer és egy céljuk lehet: a vallás és a hagyomány a fegyverforgató arisztokrata életét értékesebbnek tarthatja a városi kalmárénál; egy pap megszabhatja, mi ennek vagy annak a terméknek a „méltányos ára". De az a társadalom, amely ilyen szabályok szerint él, nem a kellő hatékonysággal hasznosítja az erőforrásait, s ezért gazdaságilag nem fog olyan gyorsan fejlődni, mint az, amely az ésszerűség szabályai szerint él.

Hogy a munkamegosztás egységesítő hatalmát érzékeltessük, vegyük szemügyre a társadalmi kapcsolatokra gyakorolt hatását néhány konkrét esetben. Amikor Franco tábornok legyőzte a republikánus erőket a polgárháborúban, Spanyolország túlnyomórészt mező-gazdasági állam volt. A spanyol jobboldal társadalmi bázisa főképp földbirtokosokból és vidéki előkelőségekből állt, akik a hagyomány és a személyi lojalitás alapján jelentős paraszti tömegek támogatására számíthattak, A maffia, akár New Jerseyből, akár Palermóból irányítja" akcióit, hasonló személyi és családi kötelékeknek köszönheti tagjai összetartását, ahogyan a helyi fegyveres alakulatok vezérei is, akik változatlanul a vidéki politika kulcsfigurái a harmadik világ olyan országaiban, mint Salvador vagy a Fülöpszigetek. Csakhogy Spanyolország gazdasági fejlődése az ötvenes és hatvanas években modern piaci viszonyokat teremtett a vidéken, s az ennek folytán itt is végbemenő „önkéntelen társadalmi forradalom" felbomlasztotta ezt a hagyományos pártfogó-pártfogóit kapcsolatrendszert.[145] A parasztok tömegesen húzódtak be a városokba, megfosztva támogatóiktól a helyi potentátokat; a birtokosok eredményesebben gazdálkodó agrár-termelőkké fejlődtek, akik a különböző nemzeti és nemzetközi piacokhoz igazodtak, a röghöz még kötődő parasztok pedig munkaerejüket szerződéses formában áruba bocsátó alkalmazottakká vedlettek.[146] Egy mai önjelölt Francónak nem lenne társadalmi bázisa hadsereg-toborzáshoz. Ugyancsak a gazdasági

racionalizálódás nyomása magyarázza, miért marad meg a maffia a gyengén fejlett Délen Olaszországban, ahelyett hogy áttenné vadászterületét az iparosodott Északra. A nem gazdasági természetű pártfogó-pártfogóit kapcsolatok nyilván a modern társadalmakban is érvényesülnek, hisz mindenki ismer eseteket, amikor a főnök fiát előléptetéskor előnyben részesítik kollégáival szemben, és tudja, hogy az elit egyetemek öregdiákjainak összeköttetései sokat számítanak a felvételeknél – az ilyesmi azonban többnyire illegálisnak minősül, és *sub rosa* kell elintézni.

Ebben a fejezetben felvetettük a kérdést: van-e a történelemnek meghatározott iránya? Tettük pedig ezt szándékosan naiv formában, mivel oly sok a pesszimista köztünk, aki tagadná, hogy a történelem bármiféle „irányzatosságot” mutat. Az irányzatos történelmi változás alapját képező lehetséges „mechanizmusként” a modern természettudományt jelöltük meg, lévén ez az egyedüli széles körű társadalmi tevékenység, amely általános vélemény szerint halmozódó és ennélfogva bizonyos irányban halad. A modern természettudomány fokozatos kibontakozása révén megértjük a történelmi fejlődés sok sajátos részletét, például hogy miért közlekedtek az emberek lovas kocsin és vonaton, mielőtt automobilon és repülőgépen utaztak volna, vagy hogy miért erősödik a városi jelleg a későbbi társadalmakban a korábbiakhoz képest, vagy hogy miért váltotta fel a modern politikai párt, a szakszervezet vagy a nemzetállam a törzset vagy a klánt a csoportlojalitás fő tengelyeként az iparosodott társadalmakban.

De míg a modern természettudomány némely jelenséget egész könnyen meg tud magyarázni, számos olyan is van – kezdve a kormányzati formán, melyet egy bizonyos társadalom választ –, amit csak nagy nehézségek árán tud megfejteni. Ezenkívül bár a modern természettudomány bízvást tekinthető az irányzatos történelmi változás lehetséges „szabályzójának”, semmiképp sem tekinthető a változás végső *okának.* Mert rögtön felötlene bennünk a kérdés: *miért a modern természettudomány?* Azt a tudomány belső logikája megmagyarázhatja, miért bontakozik ki úgy, ahogy kibontakozik, az viszont magából a tudományból nem derül ki, miért is művelik az emberek. A tudomány mint társadalmi jelenség nem egyszerűen azért bontakozik ki, mert az embereket érdekli a világ, hanem mert a tudomány segítségével kielégíthetik biztonságvágyukat és korlátlanul szaporíthatják anyagi javaikat. A modern vállalatokat nem a tudásnak valamilyen elvont szeretete készteti kutatási és fejlesztési részlegek fenntartására, hanem a haszonszerzés igénye. Úgy látszik, a gazdasági

növekedés vágya gyakorlatilag minden mai társadalomra jellemző, de ha az ember nem csupán „gazdasági állat”, a fenti magyarázat feltehetően nem teljes. Erre a kérdésre rövidesen visszatérünk.

Egyelőre semmiféle erkölcsi szempontból sem értékeljük a modern természettudománnyal járó történelmi „irányzatosságot”. Fogadjuk el tényként, hogy a munkamegosztás és a növekvő bürokratizálódás viszonya az emberi boldogsággal roppant szövevényes, amint azt Adam Smith, Marx, Weber, Durkheim és más szociológusok is hangoztatták, akik először mutattak rá e két jelenség központi szerepére a modern életben. Pillanatnyilag nem vagyunk kötelesek elhinni, hogy a modern tudomány gazdasági termelékenységfokozó képessége erkölcsösebbé, boldogabbá teszi vagy bármi más módon a korábbinál jobb helyzetbe juttatja az embereket. Elemzésünk kiindulási pontjaként mindössze azt szeretnénk bebizonyítani, jó okaink vannak annak feltételezésére, hogy a modern természettudomány kifejlődése folytán a történelem egy és ugyanazon, logikus irányba halad, továbbá azt kívánjuk megvizsgálni, mik a következményei ennek a következtetésnek.

Ha az irányzatos történelem a modern természettudomány kialakításának az eredménye, természetesen felvetődik a kérdés: el lehet-e „tüntetni” ezt a tudományt? Lehetséges-e, hogy a tudományos módszer a jövőben nem uralkodik majd az életünkön, megtörténhet-e, hogy iparosodott társadalmak visszatérnek modernség előtti, tudományosság előtti állapotukba? Röviden: mint folyamat megfordítható-e a történelem?

7
Nem állnak barbárok a kapuk előtt

Az utak harcosa című filmjében az ausztrál George Miller sajátos képet rajzol jelenlegi, kőolajra épült civilizációnkról egy apokaliptikus háború okozta összeomlás után. A tudomány feledésbe merült; úttalan utakon modern vizigótok és vandálok cirkálnak Harley-Davidson motorokon és terepjárókon, s igyekeznek egymás benzin és tölténykészleteit megkaparintani, mert az előállítás technikáját már senki sem ismeri.

A lehetőség, hogy modern, fejlett technikájú civilizációnkat elpusztítja egy világégés, s a társadalmak hirtelen visszazuhannak a barbárságba, állandó témája a tudományos-fantasztikus irodalomnak, főleg a háború óta,

amikor a nukleáris fegyverek feltalálása valóságossá tette ezt a veszélyt. A barbárság fajtája, amelybe az emberiség süllyed, gyakran nem a hajdani társadalmi rend puszta feltámasztása, hanem a régi társadalmi formák és a modern technika fura keveréke, például amikor császárok és hercegek röpködnek űrhajókon a naprendszerek között. Ám ha feltevéseink a modern természettudomány és a modern társadalmi rend kölcsönhatásait illetően helyesek, akkor az efféle „vegyes felvágott" sokáig nem „áll el" – mert hacsak valóban el nem felejtik vagy el nem vetik magát a tudományos módszert, a modern természettudomány végül is regenerálódik, és kikényszeríti, hogy a modern társadalom, sok tekintetben változatlanul, szintén újjászerveződjék.

Vegyük tehát fontolóra a kérdést: Lehetséges-e, hogy az emberiség mint egész megfordítsa az irányzatos történelem folyamatát a tudományos módszer elvetésével vagy elfelejtésével? Ez a probléma két részre bontható; az első: elvethetik-e, szántszándékkal, fennálló társadalmak a modern természettudományt; és a második: megfoszthatja-e egy világkatasztrófa az emberiséget a modern természettudománytól?

A technikát és a társadalom racionalizálását számos csoport határozottan elvetette a modern időkben, a múlt század elején fellépő romantikusoktól az 1960-as évek hippimozgalmán át egészen Khomeini ajatollahig és az iszlám fundamentalizmusig. Jelenleg a környezetvédők a technikai civilizáció legkövetkezetesebb és legékesszavúbb ellenfelei. A mai környezetvédő mozgalom sok és sokféle csoportból tevődik össze s elméletileg sem egységes, de a legradikálisabb irányzata teljes egészében támadja azt a modern felfogást, mely szerint a természetet a tudomány révén meg kell hódítani, és határozottan állítja, hogy az ember boldogabb lenne, ha nem manipulálná a természetet, hanem engedné visszatérni, amennyire ez csak lehetséges, eredeti, az iparosodás előtti állapotába.

Ezek a technikaellenes doktrínák szinte kivétel nélkül egyazon gondolatkörből származnak: szellemi ősatyjuk Jean-Jacques Rousseau, az első modern filozófus, aki kétségbe vonta a történelmi „haladás" áldásos voltát. Rousseau még Hegel előtt megértette az emberi természet történelmi viszonylagosságát, azt, hogy az idők folyamán maga az emberi természet is megváltozott. De Hegellel szemben úgy vélte, a történelmi változás csak arra volt jó, hogy mélységesen boldogtalanná tegye az embereket. Vegyük például a kérdést, képesek-e kielégíteni a modern gazdaságok az emberi szükségleteket. Rousseau, a *Második értekezés*-ben megállapítja, hogy a

tényleges emberi szükségletek száma igen csekély: az embernek szüksége van szálláshelyre, hogy védve legyen az elemektől, és élelemre, hogy csillapíthassa éhét; a biztonság azonban már nem feltétlenül alapszükséglet, hisz nem állítható, hogy az együtt élő emberek természettől fogva hajlamosak ártani egymásnak.[147] A többi emberi igény nem lényeges a boldogsághoz, hanem abból ered, hogy az ember összehasonlíthatja magát a szomszédjaival, és úgy érzi, megrövidült, ha neki nincs meg mindaz, ami nekik megvan. Másképp kifejezve: a modern fogyasztói szokások ébresztette igények talaja az ember hiúsága, vagy ahogy Rousseau nevezi, az *amour-propre*-ja. A probléma az, hogy ezek az új igények, amiket az ember maga kelt a történelem folyamán, végtelenül szaporák, és lényegében képtelenség valamennyit kielégíteni. A modern gazdaságok, bár roppant hatékonysággal és innovációs energiával működnek, minden igényt, melyet kielégítenek, új szükséglettel toldanak meg. Az emberek nem azért boldogtalanok, mert régi, megszokott vágyaiknak nem tudnak eleget tenni, hanem mert egyre újabb igényeik támadnak, s ezek teljesítése késik.

Erről a jelenségről beszélve Rousseau a gyűjtőt említi, akit jobban nyomasztanak gyűjteménye hiányai mint amennyire meglévő „kincseinek” örül. Találhatunk persze maibb hasonlatot is, mondjuk a modern szórakoztató elektronikával kapcsolatban, amely lépten-nyomon újdonságokkal szolgál. A húszas és harmincas években a fogyasztói vágyak netovábbja az volt, hogy minden családnak legyen rádiója. Manapság alig akad Amerikában olyan tizenéves, akinek ne volna akár több is, s aki ne volna ennek ellenére szörnyen elégedetlen, amiért nincs Nintendo játéka, hordozható CD-játszója vagy „csipogója”. És az is nyilvánvaló, hogy ha aztán hozzájut ezekhez a holmikhoz, akkor se lesz sokkal boldogabb, mert addigra a japánok kitalálnak valami új elektronikus szerkentyűt, amiért aztán megint sóvároghat.

Rousseau szerint az embert az tehetné boldoggá, ha kikerülne a modern technika taposómalmából s a civilizáció keltette igények véget nem érő hajszájából, s valamiképp visszatérne a természethez. A természeti ember nem élt társadalomban, nem hasonlítgatta magát másokhoz, nem a társadalom sugallta félelmek, remények és várakozások mesterséges világában töltötte napjait. Őt boldoggá tette saját létének érzése, mert mint természeti ember megtalálta a helyét a természet világában. Nem igyekezett arra használni az eszét, hogy leigázza a természetet; erre nem is volt

szüksége, lévén a természet eredendően jóindulatú, s neki sem volt természete az ilyen fejtörés, lévén magányos lény.[148]

Rousseau támadása a civilizált ember ellen kérdőjelezte meg először és a legalaposabban a természet meghódításának egész tervét, azoknak az elképzeléseit, akik a fákat és a hegyeket inkább nyersanyagoknak, semmint a pihenés és az elmélkedés helyeinek tekintik. A kritika, mellyel John Locke és Adam Smith teremtményét, a Gazdasági Embert illette, mindmáig alapvető jelentőségű: belőle meríti érveit a korlátlan gazdasági növekedés legtöbb ellenfele, és rá építi elméletét (gyakran anélkül, hogy tudna róla) a jelenlegi környezetvédő mozgalmak nagy része.[149] Mivel pedig az iparosodás és a gazdasági fejlődés folyik tovább, s mivel következménye, a természeti környezet pusztulása egyre nyilvánvalóbbá válik, Rousseau-nak a gazdasági modernizációt bíráló megállapításai növekvő egyetértésre lelnek. Mármost, elképzelhető-e, hogy színre lép egy rendkívül radikális környezetvédő mozgalom, amely egy korszerűsített rousseauizmus alapján elveti a természet meghódításának egész modern tervét, az erre támaszkodó technikai civilizációval együtt? A válasz, különböző okokból, valószínűleg *nem.*

Az első ok a jelenlegi gazdasági növekedés keltette várakozásokkal függ össze. Egyének és kis közösségek ugyan valóban „visszatérhetnek a természethez”, otthagyhatják befektetési bankári vagy ingatlanközvetítői munkájukat, hogy egy tó partján éljenek valahol az Adirondack-hegységben, de ha egy egész társadalom veti el a technikát, ez annyit jelent, hogy Európa vagy Amerika egyik nemzete vagy éppen Japán teljes mértékben visszafejleszti iparát, és végeredményben a harmadik világ nincstelen országai közé kerül. Ezáltal talán csökkenne a levegő szennyezettsége és a mérgező hulladékok meny-nyisége, de egyúttal alacsonyabb lenne az egészségügyi ellátás, a távközlés és közlekedés színvonala, bonyodalmasabb a születésszabályozás és így kisebb a szexuális szabadság is. Hogy az ember kiszabaduljon az új igények körforgásából, a legtöbben újra megismerkednének a szegényparaszt életével, aki az évszakok örökös körforgásában arca verejtékével túrja a földet. Természetesen sok ország élt csak saját szükségletre termelő mezőgazdasági rendszerben nemzedékeken át, és népe tagadhatatlanul meglehetősen boldog volt; ám hogy ismét az lehetne, miután megtapasztalta a fejlett technikájú fogyasztói társadalom életkörülményeit, már felettébb kétséges, és hogy mint társadalmat rá lehetne beszélni erre a cserére, még

inkább az. Ráadásul ha lennének olyan országok, amelyek úgy határoznak, hogy nem fejlesztik vissza iparukat, azoknak a polgárai, amelyek visszafejlesztették, szüntelenül maguk előtt látnák az ellenpéldát, s hozzámérhetnék magukat. Burma a második világháború után elvetette a harmadik világ országainak általános célját, a gazdasági fejlesztést, és nemzetközileg is elszigetelt óhajtott maradni: ez a kettős döntés talán be is vált volna egy iparosodás előtti világban, de igen nehéz volt keresztülvinni abban a térségben, ahol hemzsegnek a kirobbanó energiájú Szingapúrok és Thaiföldek.

Alig-alig reálisabb az az alternatíva, hogy ne szakítsunk egészen a technikával: vagy fagyasszuk be valamiképp a fejlesztését a jelenlegi szintjén, vagy szigorúan válogassuk meg, milyen további újításokat engedélyezünk. De noha ez jobban megőrizhetné mostani életszínvonalunkat, legalábbis rövid távon, nem világos, hogy egy önkényesen megválasztott technikai szinten miért lenne kielégítőbb az élet. Hiszen nélkülöznünk kellene a növekvő gazdaság fényét és dinamizmusát, és a természethez se térnénk igazán vissza. A technika befagyasztása egyébként csak olyan kis vallási közösségekben sikerült, mint az amish vagy a mennonita szekta, egy nagy és bonyolult szerkezetű társadalomban sokkal nehezebben lehetne megvalósítani. A mai fejlett országok társadalmi és gazdasági egyenlőt-lenségei is sokkal kevésbé fenyegetnek politikai robbanással, ha a gazdasági „torta”, melyen osztozkodni kell, növekvőben van; jóval veszélyesebb lenne a helyzet, ha az Egyesült Államok Kelet-Németországhoz hasonló tespedt, roskadt óriássá válna. Ezenkívül a technika befagyasztása a mai fejlett országok máris magas szintjén valószínűleg nem a megfelelő megoldás a vészesen közelgő ökológiai válság szempontjából, s nem ad választ arra a kérdésre sem, elbírja-e az ökológiai világrendszer az elmaradott országok felzárkózását. Az újítások megválogatása ugyancsak kényes kérdéseket vet fel, mert ugyan miféle bizottság, netán hivatal dönti majd el, mely technikai ágak elfogadhatóak? Az újítás átpolitizálása mindenképp le fogja fékezni a gazdasági növekedés egészét.

Ehhez még hozzátehetjük: a környezet védelme korántsem *követeli meg,* hogy szakítsunk a modern technikával és az általa teremtett gazdasági világgal, sőt hosszabb távon esetleg épp ezt a világot követeli meg mint előfeltételt. A német Zöldek mozgalmának *Fundi* szárnyát és más szélsőségeseket kivéve, a környezetvédők derékhada már belátja, hogy az

ökológiai problémák legreálisabb megoldása alighanem alternatív technikák, azaz a környezetet aktívan oltalmazó technikák kifejlesztésében rejlik. Az egészséges környezet olyan fényűzés, amit leginkább a pénzbőség és a gazdasági dinamizmus biztosíthat; a környezet elleni legnagyobb bűnöket, akár az ártalmas hulladékok problémáját, akár a tropikus esőerdők irtását tekintjük, fejlődő országok követik el, amelyek úgy érzik, viszonylagos szegénységük miatt kénytelenek kiaknázni természeti kincseiket, vagy amelyekben nincs meg a környezetvédelmi törvények betartatásához szükséges társadalmi fegyelem. A savas esők pusztításai ellenére az Egyesült Államok északkeleti részén és Észak-Európa sok vidékén ma több az erdő, mint száz vagy akár kétszáz évvel ezelőtt volt.

Mindezen okokat figyelembe véve tehát nagyon is valószínűtlennek látszik, hogy civilizációnk saját akaratából a rousseaui felfogást válassza, és elítélje azt a szerepet, amelyet a modern természettudomány jelenlegi gazdasági életünkben játszik. De vizsgáljuk meg azt a rendkívüli esetet is, amikor nincs választásunk, amikor egy bizonyos alternatívát egyszerűen ránk kényszerít valamilyen kataklizma, legyen az nukleáris világháború vagy ökológiai összeomlás, amely minden erőfeszítésünk ellenére fizikai alapjaiban támadja meg a mai emberi életet. Az teljesen világos, hogy a modern természettudomány vívmányait, alkotásait meg lehet semmisíteni; ezt épp a modern technika „jóvoltából” percek alatt megtehetjük. De vajon meg lehet-e semmisíteni magát a modern természettudományt, kiszabadítva bennünket, életünket a tudományos módszer hatalmából, visszajuttatva az egész emberiséget a tudomány előtti civilizáció szintjére?[150]

Vegyük egy világháború esetét, melynek során tömegpusztító fegyvereket is bevetnek. Hirosima óta ezt nukleáris háborúként képzeltük el, de ma már új és iszonyatos biológiai vagy kémiai hatóanyagokat is alkalmazhatnak. Nos, feltéve, hogy egy effajta háború nem idéz elő nukleáris telet vagy más olyan természeti folyamatot, amely az ember számára a Földet teljesen lakhatatlanná teszi, azzal mindenesetre számolnunk kell, hogy a konfliktus a harcoló felek – és talán fő szövetségeseik – népeinek, hadigépezetének, javainak nagy részét elpusztítja, s a semleges szemlélőkre nézve ugyancsak gyászos következményekkel jár. A környezet is jelentős károkat szenvedhet, ha a katonai katasztrófa ökológiaival párosul. Valószínű, hogy a világpolitika szintén alaposan átrendeződik: a hadviselő felek elveszthetik nagyhatalmi státusukat, területeiket pedig szétoszthatják és elfoglalhatják azok az

országok, amelyek szerencsésen kimaradtak az összecsapásból, de az is lehetséges, hogy a nagyfokú szennyezettség miatt senki sem akar majd tovább élni rajtuk. A háború kiterjedhet valamennyi technikailag fejlett, tömegpusztító fegyverek gyártására képes országra, lerombolhatja üzemeiket, laboratóriumaikat, könyvtáraikat és egyetemeiket, semmit sem hagyva meg az ilyen borzalmas erejű fegyverek előállításához szükséges szakértelemből. És ami a világnak azokat a részeit illeti, melyek megmenekültek a háború közvetlen hatásaitól, ott olyan heves irtózás támadhat a háborúval s az azt lehetővé tevő technikai civilizációval szemben, hogy számos állam esetleg önszántából lemond a „legkorszerűbb" fegyverzetről és a tudományról, amely megteremtette. A túlélők pedig elhatározhatják – őszintébben, mint ma –, hogy felhagynak az elrettentés politikájával, hisz vitathatatlanul csődöt mondott, nem óvta meg az emberiséget a katasztrófától, s bölcsebbé és mérsékeltebbé válva ezentúl sokkal lelkiismeretesebben ellenőrzik majd az új technikákat, mint ahogyan az jelen világunkban szokás. (Egy ökológiai katasztrófa, például a sarki jégsapkák elolvadása vagy Észak-Amerika és Európa elsivatagosodása a Föld légkörének felmelegedése következtében ugyancsak arra késztethetne bennünket, hogy szigorúbban ellenőrizzük az ilyen elemi csapásokat kiváltó találmányokat.) A tudománynak felróható szörnyűségek modernségellenes és technikaellenes vallások feléledéséhez vezethetnek, ami erkölcsi és érzelmi gátakat emelhet új és potenciálisan gyilkos technikák kifejlesztése elé.

De még ezek a rendkívüli körülmények is aligha törhetik meg a technikának az emberi civilizáció fölötti uralmát, aligha akadályozhatják meg, hogy a tudomány regenerálódjék. Ennek az okai megint csak a tudomány és a háború viszonyával függnek össze. Mert ha meg lehet is semmisíteni a modern fegyvereket s az előállításukhoz szükséges szaktudás hordozóit – élőket és élettelyeneket –, az előállításukat lehetővé tevő módszer emlékét nem lehet megsemmisíteni. Hála az emberi civilizáció egységének, amit a modern távközlés, közlekedés és szállítás valósított meg, nincs olyan népcsoport a földön, amely ne ismerné a tudományos módszert és annak lehetőségeit, ha pillanatnyilag nem képes is bizonyos technikák kidolgozására vagy sikeres alkalmazására. Más szóval: nem állnak igazi, a modern természettudomány hatalmát nem ismerő barbárok a kapuk előtt. És ameddig ez így marad, addig azok az államok, amelyek katonai célokra is fel tudják használni a modern természettudományt,

változatlanul fölényben lesznek azokkal szemben, amelyek nem tudják. A legutóbbi háború értelmetlen pusztításaiból az emberek nem feltétlenül azt a tanulságot vonták le, hogy a haditechnika semmilyen vívmányát sem lehet ésszerű célokra felhasználni; akadnak újabb találmányok, amelyektől majd döntő fölényt remélnek. A „jó” államoknak, amelyek a katasztrófából okulva korlátozzák törekvéseiket, s igyekeznek ellenőrizni a vészterhes technikákat, továbbra is együtt kell élniük a „rossz” államokkal, amelyek a katasztrófában inkább a megfelelő alkalmat látták becsvágyaik kielégítésére. Márpedig ahogy Machiavelli a modern kor hajnalán hirdette, a jó államoknak a rosszakhoz kell igazodniuk, ha kedves nekik polgáraik élete, és egyáltalán államok akarnak maradni.[151] Kénytelenek lesznek egy bizonyos technikai szintet fenntartani – már csak azért is, hogy megvédhessék magukat –, sőt technikai újításokat is szorgalmazni a katonai szférában, ha ellenségeik is újítanak, így hát a jó államok, amelyek megpróbálják ellenőrizni a formálódó technikákat, előbb-utóbb, bár talán habozva és körültekintően, ismét ki fogják engedni a technika szellemét a palackjából – nem tehetnek mást.[152] Egyébként az ember egy kataklizma után még inkább rászorulna a természettudományra, ha ez a kataklizma ökológiai jellegű lenne, mert egyedül a technika eszközeivel tehető a Föld megint lakhatóvá.

Igazán ciklikus történelem csak úgy képzelhető el, ha feltételezzük, hogy egy adott civilizáció teljesen elenyészhet, semmiféle nyomot sem hagyva az utána következőn. Ez valóban meg is történt, de még a modern természettudomány megteremtése előtt. A modern természettudománynak ugyanis oly nagy a hatalma – jóra és rosszra egyaránt –, hogy felettébb kétséges, el lehet-e felejteni vagy el lehet-e „tüntetni” másképpen, mint az egész emberi nem fizikai megsemmisítésével. És ha a szüntelenül fejlődő modern természettudomány uralma ennyire szilárd, akkor a bizonyos irányba haladó történelem – összes gazdasági, társadalmi és politikai következményével együtt – mint folyamat lényegében szintén megfordíthatatlan.

8
Vég nélküli felhalmozódás

A mi országunknak nem volt szerencséje. Nem bizony, mert elhatározták, hogy rajtunk fogják kikísérletezni a marxizmust – a végzet pontosan ebbe az irányba taszigált bennünket. Ahelyett, hogy valamelyik afrikai országot választották volna, velünk kezdték el ezt a kísérletet. De végül is bebizonyítottuk, hogy itt semmi helye ennek az elme szüleménynek. Egyszerűen lelökött bennünket arról az útról, amelyen a világ civilizált országai haladnak. Az eredmény jól látható manapság, amikor a nép negyven százaléka a létminimum szintje alatt él, és ráadásul állandó megaláztatást kell elviselnie, mert jegyre kapja az élelmiszereket. Igen, ez állandó megaláztatás, hisz óráról órára eszébe juttatja az embernek, hogy rabszolga ebben az országban.

Borisz Jelcin (Részlet a Demokratikus Oroszország 1991. június 1-jei moszkvai gyűlésén elmondott beszédből)

Eddig mindössze azt bizonyítottuk be, hogy a fokozatosan kibontakozó modern természettudomány bizonyos irányba tereli a történelmet, és azonos társadalmi változásokat okoz különböző nemzeteknél és kultúrákban. Az iparosodás pedig, melynek a technika és az ésszerű munkaszervezés az előfeltétele, olyan társadalmi jelenségeket idéz elő, mint az urbanizáció, a bürokratizálódás, a nagycsaládi és törzsi kötelékek felbomlása s az oktatás szintjének emelkedése. Arra is rámutattunk, hogy a modern természettudománynak az emberi élet feletti hatalma valószínűleg semmiképpen, még egészen rendkívüli körülmények közt sem szűnik meg. Nem bizonyítottuk viszont be, hogy a tudomány bármi módon szükségképp a kapitalizmushoz vezet a gazdasági szférában, illetve a liberális demokráciához a politikaiban.

És csakugyan vannak is országok, amelyek már túljutottak az iparosodás első szakaszán, amelyek gazdaságilag fejlettek, urbanizáltak és világiak, államszervezetük erős és logikusan felépített, lakosságuk viszonylag jól képzett, de amelyek se nem kapitalisták, se nem demokratikusak. A fő példa erre sok éven át Sztálin Szovjetuniója volt, mely 1928 és az évek vége közt fantasztikus társadalomátalakítást valósított meg: a túlnyomórészt parasztgazdaságokból álló agrárországot nagyipari óriássá változtatta anélkül, hogy a polgárainak politikai vagy gazdasági szabadságot biztosított volna. Nos, ennek az átalakításnak az irama mintha sokakat valóban meggyőzött volna arról, hogy egy zsarnok irányította rendőrállam központi

tervhivatala hatékonyabb eszköze a gyors iparosításnak, mint szabad emberek ténykedése szabad piacokon. Isaac Deutscher az ötvenes években még nyugodtan írhatta, hogy a központosított tervgazdaságok többet érnek el, mint a fejetlenül, áttekinthetetlenül működő piacgazdaságok, s hogy az államosított iparok könnyebben tudják modernizálni üzemeiket és azok berendezéseit, mint a magánszektorbeliek.[153] Az a tény, hogy Kelet-Európa némely országa gazdaságilag fejlett és szocialista, 1989-ig látszólag szintén arra vallott, hogy a tervutasításos rendszer nem összeegyeztethetetlen a gazdasági modernséggel.

Ezek a kommunista világból való példák egy időben azt sugallták, hogy a modern természettudomány fokozatos kibontakozása éppúgy vezethet bennünket Max Weber rémálmához, az agyonszervezett, túlbürokratizált zsarnoksághoz, mint egy nyitott, alkotó és liberális társadalomhoz. Kénytelenek vagyunk hát Mechaniz-musunkat kiterjeszteni. Annak magyarázatán túl, hogy miért urbanizáltak a társadalmak és ésszerűek a bürokráciák a fejlett országokban, azt is be kell bizonyítania, miért valószínű, hogy a fejlődés iránya végül mégiscsak a gazdasági és politikai liberalizmus lesz. Ebben és a következő fejezetben a Mechanizmus és a kapitalizmus viszonyát fogjuk megvizsgálni két különböző esetben: a fejlett ipari társadalmaknál és a gyengén fejletteknél. És miután megállapítottuk, hogy a Mechanizmus úgyszólván elkerülhetetlenné teszi a kapitalizmust, visszatérünk ahhoz a kérdéshez, várható-e, hogy a demokráciát is meghozza nekünk.

Jóllehet a kapitalizmus erkölcseinek a hagyományőrző-vallásos jobboldali és a szocialista-marxista baloldali körökben egyformán rossz hírük van, végső győzelmét – lévén az egyetlen életképes gazdasági rendszer a világon – a Mechanizmus könnyebben meg tudja magyarázni, mint a liberális demokrácia diadalra jutását a politikai szférában. A kapitalizmus ugyanis a tervutasításos rendszernél sokkal hatékonyabbnak bizonyult a technika fejlesztésében, felhasználásában és az immár világméretű munkamegosztás gyorsan változó követelményeihez való alkalmazásában *az érett ipari gazdaság körülményei között.*

Az iparosítás, mint tudjuk, nem egy pattintás műve, miáltal egy ország hirtelen a modern gazdaság élvonalába kerül, hanem inkább állandó haladás, olyan folyamat, melynek nemigen látni a végét, s melynek során ami ma még modernnek számít, holnapra talán régiséggé válik. A Hegel-

féle „szükségletek rendszere” kielégítésének eszközei szüntelenül változtak, mivel maguk a szükségletek is változtak. A korai társadalmi elméletek megalkotói, például Marx és Engels szemében az iparosítás a könnyűipar térhódítása volt, egyre több textil-manufaktúra alapítása Angliában vagy porcelánkészítő műhelyé Franciaországban. Ezt azonban hamarosan háttérbe szorították olyan fejlemények, mint a vasutak kiépítése, a vas-, acél- és vegyipar megteremtése, hajógyárak és egyéb nehézipari üzemek létesítése s az egységes nemzeti piacok növekedése, amiben Lenin, Sztálin és szovjet utódaik az ipari modernséget látták. Nagy-Britannia, Franciaország, az Egyesült Államok és Németország a fejlődésnek ezt a szintjét nagyjából az első világháborúig, Japán és Nyugat-Európa többi része a második világháborúig, a Szovjetunió és Kelet-Európa az 1950-es években érte el. Ma ezek az ipari fejlődés egy közbenső, az élenjáró országok esetében rég túlhaladott szakaszának a jellemzői. Ami követte, különféle neveket kapott: „érett ipari társadalom”, „a magas tömegfogyasztás időszaka”, „technetronikus éra”, „az informatika kora” vagy „posztindusztriális társadalom”.[154] Bár a közelebbi meghatározások eltérnek egymástól, azt valamennyi kiemeli, hogy az információ, a technikai tudás és a szolgáltatások szerepe óriási mértékben megnőtt a nehézipar rovására.

A modern természettudomány – a technikai újítás és a racionális munkaszervezés már ismert formájában – továbbra is megszabja a „posztindusztriális” társadalmak jellegét, ugyanúgy, ahogy az iparosítást épp csak megkezdő társadalmakét megszabta. Egy 1967-es írásában Daniel Bell kimutatta, hogy 1880 és 1919 között átlagosan 30 év telt el, amíg egy technikai újítás üzleti lehetőségeit felfedezték, 1919 és 1945 között azonban már csak 16 évre, 1945 és 1967 között pedig alig 9 évre volt ehhez szükség.[155] És ez a szám tovább zsugorodott, mióta a legfejlettebb technikák – például a számítógépek és a hozzájuk tartozó szoftverek – területén a megvalósítási ciklusokat hónapokkal és nem évekkel mérik. Mellesleg az ilyen számok arról már halvány fogalmat sem adnak, hogy a termékek és szolgáltatások milyen hallatlan sokfélesége jött létre 1945 óta, nem egy közülük egészen *de novo;* mint ahogy azt sem érzékeltetik, a gazdasági élet milyen összetettségét és a technikai tudás mennyi új fajtáját – nemcsak tudományost és műszakit, hanem a marketinggel, pénzügyekkel, forgalmazással és hasonlókkal kapcsolatosat – követeli meg a használatuk.

Ugyanakkor valósággá vált az egész világra kiterjedő munkamegosztás, amelyet már Marx idejében előre jeleztek, de igen hézagosan szerveztek meg. A nemzetközi kereskedelem az utóbbi harminc esztendőben átlagosan számítva évi 13 százalékkal növekedett, sőt némelyik „különleges” üzletág, például a nemzetközi bankszakma, többet is teljesített. Az előző évtizedekben ez az arány ritkán emelkedett 3 százalék fölé.[156] A szállítási és közlekedési költségek folyamatos csökkenése következtében jelentősebb megtakarításokra nyílt mód, mint akár a legnagyobb nemzeti piacokon: az Egyesült Államokban, Japánban vagy Nyugat-Európában. Az eredmény egy újabb „önkéntelen” és fokozatos forradalom lett: az emberiség igen nagy részének (a kommunista világon kívüli részének) egyesítése valamiféle roppant piaccá, melyen német autók, malajziai félvezetők, argentin marhahús, japán faxkészülékek, kanadai búza és amerikai repülőgépek cserélnek gazdát.

A technikai újítás és a munkamegosztás rendkívül bonyolult feladatai a gazdaság minden szintjén hallatlanul felfokozták a keresletet a technikai tudás és következésképp az olyan emberek iránt, akik – kissé nyersen fogalmazva – inkább gondolkoznak, mint cselekszenek. És ez nemcsak magukra a tudósokra és műszakiakra, hanem tevékenységük egész területére is vonatkozik: az iskolákra, az egyetemekre, a tájékoztatási intézményekre. A modern gazdaság termékeinek nagyobb „információtartalmát” mutatja, hogy a szolgáltatóágakban dolgozók – szakértők, vezetők, adminisztrátorok, az értékesítéssel, marketinggel, pénzügyekkel foglalkozók, valamint a kormánytisztviselők és egészségügyiek – száma és fontossága erősen megnőtt a „hagyományos” termelési ágakban dolgozókéval szemben.

Minden ipari gazdaságnak, amely ki akarja érdemelni a „posztindusztriális” jelzőt, feltétlenül a döntéshozatal és a piacok decentralizációjának az irányába kell haladnia. Ami a centralizált tervgazdaságokat illeti: a szén, az acél és a nehézipar korában még követni tudták kapitalista ellenpárjukat,[157] az informatika korának követelményeivel azonban már sokkal nehezebben birkóztak meg. Kijelenthetjük tehát, hogy a marxizmus-leninizmus mint gazdasági rendszer a roppant bonyolult és dinamikus „posztindusztriális” gazdaság világában érkezett el Waterloojához.

A centralizált tervgazdaság csődje végelemzésben a technikai újítás problémáira vezethető vissza. A tudományos kutatás a legeredményesebben szabad légkörben folytatható, vagyis ha ki-ki úgy gondolkodhat, beszélhet és írhat, ahogy jónak tartja, s ami még fontosabb: ha felfedezéseiért méltóképpen honorálják. Mármost mind a Szovjetunió, mind Kína támogatta a tudományos kutatást, főképp a „veszélytelen” területeken végzett elméleti és alapkutatásokat, s anyagi eszközökkel is ösztönözte az újításokat bizonyos ágazatokban, például az űrkutatásban és a fegyverzetfejlesztésben. Ám a modern gazdaságok kénytelenek mindenben újítani, nemcsak a csúcstechnikában: olyan prózai ügyekkel is foglalkozniuk kell, mint a hamburgermarketing vagy a biztosítások fajtáinak bővítése. A szovjet állam viszont, míg a magfizikusait tőle telhetően kényeztette, nem sokat törődött televíziótervezőivel (fel is robbant sorra-rendre a készülékek tekintélyes hányada), vagy azokkal, akik netán új termékeket szerettek volna új fogyasztókhoz eljuttatni, ami teljesen ismeretlen tevékenység a Szovjetunióban és Kínában.

A centralizált gazdaságok nem tudnak ésszerű beruházási döntéseket hozni, vagy új eljárásokat megfelelően beilleszteni egy-egy gyártási folyamatba. Ez csak akkor lehetséges, ha az illetékes vezetők megbízható információkat kapnak döntéseik hatásáról, mégpedig a piac meghatározta árak formájában. És végül a verseny gondoskodik róla, hogy az árrendszer révén kapott visszajelzések érvényesüljenek. A Magyarországon és Jugoszláviában s kisebb mértékben a Szovjetunióban bevezetett korai reformok valamivel több önállóságot adtak a gazdasági vezetőknek, de mivel az árrendszer ésszerűtlen volt, a vezetői önállóság édeskeveset használt.

A modern gazdaságok tudniillik olyan bonyolultak, hogy irányításuk egyszerűen meghaladja a centralizált tervhivatalok képességeit, bármilyen fejlett technikai eszközökkel rendelkezzenek is. A szovjet tervezők egy kereslet szabályozta árrendszer helyett felülről diktálták, kinek mennyi jár a „társadalmi igazságosság” alapján a készletekből és erőforrásokból. Sok évig abban a hitben éltek, hogy nagyobb számítógépek alkalmazása és a lineáris programok tökéletesítése lehetővé fogja tenni a hatékony központi elosztást. Ez azonban illúziónak bizonyult. A *Goszkomcen*-nek, a szovjet Állami Árbizottságnak évente körülbelül kétszázezer árat kellett felülvizsgálnia, vagyis a hivatal minden munkatársának naponta négyet-ötöt. És ez csak negyvenkét százaléka volt a Szovjetunióban évente

elvégzett ármegállapítások teljes számának,[158] mely utóbbi pedig nyilván a töredéke lehetett csupán annak a számnak, amivel a szovjet árazók és átárazók akkor kerültek volna szembe, ha gazdaságuk a termékek és szolgáltatások ugyanolyan sokféleségét állítja elő, mint egy nyugati kapitalista gazdaság. A Moszkvában vagy Pekingben üldögélő bürokratáknak talán volt némi esélyük többé-kevésbé reális árak kialakítására, amikor a felügyeletükre bízott gazdaságok még mindössze néhány száz vagy néhány ezer árucikket gyártottak; feladatuk azonban képtelenséggé válik egy olyan korban, melyben egyetlen repülőgép alkatrészek százezreiből állhat. A modern gazdaságokban ráadásul az árak megszabásánál egyre inkább figyelembe veszik a minőségbeli különbségeket: a Chrysler Le Baron Cabrio és a BMW 325 Cabrio műszaki adatait tekintve nagyjából egyenrangú, az autósok mégis a BMW-t tartják többre – mert jobbnak *érzik.* Nos, a bürokraták érzéke az ilyen különbségekhez, hogy finoman fejezzük ki magunkat, meglehetősen problematikus.

A kényszerűség, hogy saját hatáskörükben tartsák az árképzést és a javak elosztását, megfosztja a tervgazdaságokat a nemzetközi munkamegosztásban való részvétel s az ezzel elérhető tetemes megtakarítások lehetőségétől. Kommunista Kelet-Németország a maga tizenhétmilliós lakosságával bátran nekiveselkedett, hogy száznyolcezer négyzetkilométerén felépítse a világ iparának a mását, s valóban sikerült is sok mindent előállítania, amit külföldről jóval olcsóbban és sokkal jobb minőségben szerezhetett volna be, a példátlanul légszennyező Trabanttól egészen Erich Honecker nagybecsű memória-chipjeiig.

És végül a centralizált tervgazdálkodás aláássa az emberi termelőerő egyik legfontosabb tényezőjét, a munkaerkölcsöt. Az olyan társadalom- és gazdaságpolitika, amely az embereket nem ösztönzi *személy szerint* a munkára, még a meglévő szigorú munkaerkölcsöt is tönkreteheti, és újjáteremteni igen nehéz. Amint a IV. részben látni fogjuk, jó okunk van annak feltételezésére, hogy sok társadalom szigorú munkaerkölcse nem a modernizáció eredménye, hanem inkább a modernség előtti kultúrájuk és hagyományaik maradványa. A szigorú munkaerkölcs nem nélkülözhetetlen feltétele a sikeres „posztindusztriális” gazdaságnak, de kétségkívül nagy segítség, és kellőképpen ellensúlyozhatja az ilyen gazdaságoknak azt a hajlamát, hogy a fogyasztást a termelés elé helyezzék.

Sokan remélték, hogy az ipari érettség „technokratikus imperatívuszai” hatására a kommunista centralizált hatalom merevsége előbb-utóbb enyhülni fog, és liberálisabb, piacorientált magatartás veszi át a helyét. Raymond Aron kijelentése, hogy „a technikai problémák bonyolultsága a menedzseri réteget fogja erősíteni az ideológusokkal és pártmunkásokkal szemben”, egy korábbi megállapítását visszhangozta, mely szerint a technokraták lesznek „a kommunizmus sírásói”.[159] Ezek a jóslatok végül is beigazolódtak; a nyugatiak csak azt nem tudták felbecsülni, meddig tart majd, amíg bekövetkeznek a változások. A szovjet és a kínai állam kiválóan alkalmasnak bizonyult arra, hogy társadalmát bevezesse a szén és az acél korába: az alkalmazott technika nem volt túl bonyolult, a nagyrészt írástudatlan parasztok is boldogultak vele, akiket erőszakkal hurcoltak el tanyáikról, és állítottak az egyszerűsített szerelőszalagok mellé. A szakemberek, akiknek a hozzáértésére szükség volt e gazdaságok irányításához, engedelmes fejbólintó Jánosoknak bizonyultak, s politikailag is könnyen kézben lehetett tartani őket.[160] Sztálin egyszer a Gulagba küldte Tupoljevet, s a híres repülőmérnök a lágerben tervezte meg egyik legjobb gépét. Sztálin utódainak pedig azzal sikerült megnyerniük a gazdasági vezetőket és a technokratákat, hogy a rendszer iránti lojalitásukat rangokkal és jutalmakkal honorálták.[161] Mao egészen más eljárást választott: el akarván kerülni, hogy Kínában is olyan, kiváltságokkal elhalmozott technikai kaszt alakuljon ki, mint a Szovjetunióban, nyíltan hadat üzent a szakértelmiségnek, először a Nagy Ugrás idején, az ötvenes évek vége felé, majd a kulturális forradalom idején, egy évtizeddel később. A mérnököket és tudósokat arra kényszerítették, hogy részt vegyenek az aratásban és más nehéz fizikai munkákban, a műszaki képzettséget igénylő állásokat pedig ideológiailag megbízható pártkáderekkel töltötték be.

Mindebből okulva nem szabad azt hinnünk, hogy a totalitárius államok vagy egyéb diktatúrák képtelenek hosszabb ideig ellenállni a gazdasági ésszerűség követelményeinek – a Szovjetunió és Kína esetében ez az idő egy egész emberöltő volt vagy még több. Ám ennek az ellenállásnak végül is a gazdasági stagnálás lett az ára. Mivel a tervutasításos rendszer teljes csődje folytán az iparosítás mindkét országban megrekedt az ötvenes évek szintjén, a Szovjetunió és Kína szerepe csökkent a világpolitikában, sőt még a tulajdon biztonságukért is aggódniuk kellett. A technokraták üldözésével a kulturális forradalom alatt Mao súlyos gazdasági katasztrófát okozott, amely egy nemzedékkel vetette vissza Kínát. Teng Hsziao-ping, amikor a

hetvenes évek közepe tájt hatalomra került, sietett is visszaállítani a szakértelmiség becsületét és tekintélyét, megvédte a szakembereket az ideológusok további szeszélyeitől, s ugyanúgy igyekezett megnyerni a jóindulatukat, mint a szovjetek egy nemzedékkel előbb. Erőfeszítéseinek azonban, hogy a szakértelmiség elitjét bevonja az ideológia szolgálatába, voltak számára nem kívánatos következményei is: ez az elit, miután nagyobb gondolatszabadságot kapott és szabadabban tanul-mányozhatta a külföldet, megismerkedett az ott uralkodó eszmékkel, és sokat közülük magáévá tett. Amitől Mao félt, megtörtént: a szakértelmiség a „burzsoá liberalizmus" eszméit képviselve kulcsszerepet játszott a gazdasági reformfolyamatban.

Elmondhatjuk tehát, hogy a nyolcvanas évek végére Kína, a Szovjetunió és a keleteurópai országok megadták magukat a magasabb fokú iparosítás gazdasági logikájának.[162] A Tienanmen téri vérengzés után elrendelt politikai tisztogatás ellenére a kínai vezetés elismerte a piacok és a gazdasági döntéshozatal decentralizálásának, valamint a nemzetközi kapitalista munkamegosztásba való szoros beilleszkedésnek a szükségességét, és hajlandónak mutatkozott a technokratikus elit felemelkedésével járó nagyobb társadalmi rétegződés elfogadására. Kelet-Európa országai 1989-es demokratikus forradalmaik után egytől egyig úgy döntöttek, hogy visszatérnek a piacgazdasághoz, bár a piacosítás időzítését és ütemét illetően voltak köztük különbségek. A szovjet vezetés eleinte tétovázott, nem akaródzott fejest ugrania a teljes piacosításba, az 1991. augusztusi meghiúsult puccs miatti politikai átalakulás után azonban nagy horderejű liberális gazdasági reformok megvalósítását kezdte meg.

A társadalmak bizonyos fokig maguk döntik el, milyen mértékben kívánják irányítani és szabályozni a kapitalista gazdaságokat. Ebbeli szabadságunknak Mechanizmusunk logikája szerint nincsenek merev korlátai. De az egyre jobban kibontakozó gazdasági modernizáció, melynek hajtóereje a technika, arra biztatja – és igen nyomatékosan – a fejlett országokat, hogy fogadják el az egyetemes kapitalista gazdasági kultúra alapelveit: nyissanak tág teret a gazdasági versenynek, és bízzák az árak meghatározását a piaci mechanizmusokra. Mert bebizonyosodott, hogy a teljes gazdasági modernség felé vezető utak közül egyedül ez járható.

9
A videomagnó diadala

Nincs olyan ország, bármi legyen is a politikai rendszere, amely a modernizáláshoz a bezárkózás politikáját választaná.

Teng Hsziao-ping (Egy 1982-es beszédéből)[163]

A tény, hogy a fejlett országok bizonyos értelemben szükségszerűen jutottak el a kapitalizmushoz, s hogy a marxista-leninista szocializmus komoly akadálya volt a jólét és a modern technikai civilizáció megteremtésének, a XX. század utolsó évtizedére, mondhatni, közismertté vált. Azt viszont jóval kevesebben tudták, hogy a kevésbé fejlett, az ötvenes évek Európájának ipari szintjét még el nem ért országok szemszögéből a szocializmusnak több előnye is volt a kapitalizmussal szemben. Ezek az alig tengődő országok ugyanis egyelőre csak álmodozhattak a szén és acél koráról, s az a körülmény, hogy a Szovjetunió az informatika korának technikájában nem tartozik a vezető hatalmak közé, sokkal kevésbé érdekelte őket, mint az, hogy egyetlen generáció alatt urbanizált, ipari jellegű társadalmat teremtett. Továbbra is vonzónak találták a centralizált tervgazdálkodást, mert módot adott a gyors tőkefelhalmozásra és a nemzeti erőforrások „racionális” újraelosztása révén a „kiegyensúlyozott” iparfejlesztésre. A Szovjetunió ezt persze úgy hajtotta végre, hogy a húszas és harmincas években könyörtelen terrort alkalmazva valósággal kizsigerelte mezőgazdasági szektorát – ez az átalakulás a korai iparosítóknál, például az Egyesült Államokban és Angliában, ahol nem folyamodtak erőszakhoz, évszázadokat vett igénybe.

Hogy a szocializmus a harmadik világ számára különösen alkalmas fejlesztési stratégia, az a figyelemre méltó tény is alátámasztotta, hogy a kapitalizmus nem tudott állandó gazdasági növekedést biztosítani olyan térségekben, mint Latin-Amerika. Joggal állíthatjuk tehát, hogy ha nincs harmadik világ, a marxizmus sokkal hamarabb kimúlt volna századunkban. De a gyengén fejlett országok változatlan szegénysége mindig új életet lehelt e doktrínába, s lehetővé tette, hogy a baloldal ezért a szegénységért először a kolonializmust, majd miután az megszűnt, a „neokolonializmust” és végül a multinacionális vállalatokat okolja. A legutóbbi kísérlet, hogy a marxizmust valamilyen formában életben tartsák a harmadik világban, az

úgynevezett *dependencia* („függőség”) elméleten alapult. Ez a Latin-Amerikában született elmélet intellektuális keretbe foglalt érveket adott az elnyomorodott Dél egységes fellépéséhez a gazdag, iparosodott Észak ellen a hatvanas és hetvenes években. A déli nacionalizmussal párosulva a függőségelmélet nagyobb hatalomhoz jutott, mint amilyet intellektuális tartalma indokolt volna, és vagy két évtizeden át hátráltatta a gazdasági fejlődést a harmadik világ számos országában.

A függőségelmélet igazi szellemi atyja maga Lenin volt. Jól ismert 1916-os pamfletjében, *Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foká*-ban megpróbált magyarázatot találni arra a tényre, hogy az európai kapitalizmus nem vezetett a munkásosztály elnyomorodásához – épp ellenkezőleg, a munkások életszínvonala emelkedett, és meglehetősen magabiztos, szakszervezeti gondolkodásmód terjedt el köztük Európában.[164] A kapitalizmus időt akart nyerni – érvelt Lenin –, s valójában exportálta a kizsákmányolást a gyarmatokra, ahol a bennszülött munkaerő és a nyersanyagok fel tudták szívni az európai „tőkefölösleget”. A „monopolkapitalisták” közti verseny politikailag megosztja a gyengén fejlett országokat, s végül is konfliktusokat, háborút és forradalmat szít. Marxszal ellentétben Lenin úgy vélte, hogy a végső ellentmondás, amely magával a kapitalizmussal is végez, nem a fejlett világon *belüli*, hanem a fejlett Észak és a „nemzetközi proletariátus” között a gyengén fejlett világban lezajló osztályharcban nyilvánul majd meg.

Bár a hatvanas években a függőségi elméletnek több különböző változata is megjelent,[165] valamennyi Raul Prebisch argentin közgazdász elméletére támaszkodott. Prebisch, aki az ötvenes években az ECLA, az ENSZ Latin-Amerikával foglalkozó gazdasági bizottsága,[166] majd az UNCTAD, az ENSZ kereskedelmi és fejlesztési konferenciája vezetője volt, megállapította, hogy a világ „perifériáján” a kereskedelmi feltételek rosszabbak, mint a „centrumában”. És azt állította, hogy a harmadik világ egyes régiói, például Latin-Amerika lassú gazdasági növekedésének a kapitalista világgazdasági rendszer az oka, amely a „fejlődési függőség” állapotában tartja őket.[167] Az Észak gazdagsága eszerint közvetlen kapcsolatban van a Dél szegénységével.[168]

A klasszikus liberális kereskedelmi elmélet szerint a nyitott világkereskedelmi rendszerben való részvételnek minden fél számára a lehető legelőnyösebbnek kell lennie, akár babkávét, akár számítógépeket

forgalmaz. A gazdaságilag elmaradott, a rendszerbe később bekapcsolódó országoknak fejlődésük szempontjából is hasznos ez az együttműködés, mert egyszerűen importálhatják az új technikákat ahelyett, hogy saját maguknak kellene kidolgozniuk őket.[169] A függőségelmélet ezzel ellentétben kimondta, hogy a fejlődésbeli késedelem örök elmaradottságra ítéli az illető országokat. A világkereskedelem feltételeit ugyanis a fejlett országok szabják meg, s multinacionális vállalataikon keresztül a harmadik világ országait „egyenlőtlen fejlődésre" kárhoztatják – ami annyit jelent, hogy csak nyersanyagokat és alapfokon megmunkált vagy legfeljebb félkész termékeket exportálhatnak. A fejlett Észak magának tartja fent a bonyolult technikákat igénylő gyártmányok – például gépkocsik, repülőgépek – piacát, s a harmadik világ így csakugyan nem lehet más, mint a többiek „favágója és vízhordója".[170] A függőségelmélet szószólói közül sokan a nemzetközi gazdasági renddel magyarázták azt is, hogy Latin-Amerikában a kubai forradalom után diktatúrák kerültek hatalomra.[171]

A függőségelméletből következő gyakorlati irányelvek határozottan antiliberálisak voltak. Az elmélet mérsékeltebb képviselői igyekeztek mellőzni a nyugati multinacionális cégeket, s magas védővámokkal a helyi ipart támogatni, amit importhelyettesítésnek neveznek. A függőségelmélet radikálisabb hívei pedig azt ajánlották, aknázzák alá az egész világgazdasági rendszert: pártolják a forradalmi mozgalmakat, vonuljanak ki a kapitalista kereskedelemből, és Kuba példáját követve csatlakozzanak a szovjet tömbhöz.[172] Így aztán a hetvenes évek elején, amikor Kínában és a Szovjetunióban már rájöttek, milyen siralmasak a marxista eszmékre alapozott társadalmak, a harmadik világ s az európai és amerikai egyetemek számos intellektuelje megpróbálta új életre kelteni ezeket az eszméket, tőlük remélve a gyengén fejlett világ üdvözítését.

De ha baloldali intellektuelek közt tovább él is a függőségelmélet, mint elméletmodell csúfosan megbukott, mert semmiképp sem tud megmagyarázni egy nagy horderejű jelenséget: Kelet-Ázsia háború utáni gazdasági fejlődését. Ennek a sikersorozatnak bizonyos ázsiai országok anyagi gyarapodásán túl volt egy üdvös mellékhatása is, mégpedig az, hogy végleg megcáfolta az olyan önromboló ideákat, mint a *dependenciaelmélet*, amelyek gátolták az előrejutást, megtévesztve az érintetteket a gazdasági fejlődés forrásait illetően. Mert ha – amint azt a függőségelmélet állította –

a harmadik világ elmaradottsága annak tulajdonítható, hogy a kevésbé fejlett országok részeivé váltak a kapitalista világrendnek, ugyan mivel lehet megmagyarázni azt a lélegzetelállító gazdasági növekedést, amely Dél-Koreában, Tajvanon, Hongkongban, Szingapúrban, Malajziában és Thaiföldön végbement? Hiszen ezek az országok a háború után szinte kivétel nélkül határozottan elutasították a gazdasági autarchia és importhelyettesítés politikáját, amely akkor Latin-Amerikában felülkerekedett, s az exportra irányuló növekedést szorgalmazták nagy céltudatossággal, eltökélten vállalva az idegen piacoknak és tőkének való „kiszolgáltatottságot” és igénybe véve a multinacionális társaságok közvetítését.[173] Arra se hivatkozhat senki, hogy ezek az országok tisztességtelen előnnyel indultak, mert természeti kincsekkel vagy a múltban felgyülemlett tőkével rendelkeztek – a Közel-Kelet olajban gazdag országaival vagy Latin-Amerika bizonyos ásványokban bővelkedő államaival ellentétben úgy kapcsolódtak be a versenybe, hogy nem volt egyebük, mint az „emberi tőke”, lakosságuk esze és keze.

A háború utáni ázsiai tapasztalatok bebizonyították, hogy a későn modernizálók valójában *előnyökhöz* jutnak a régebben iparosodott hatalmakkal szemben, pontosan úgy, ahogy a korábbi liberális kereskedelmi elméletek megjósolták. Ázsia késői modernizálói, mindenekelőtt Japán, a legkorszerűbb technikákat vásárolhatták meg az Egyesült Államoktól és Európától, s mivel korosodó és csökkent teljesítményű infrastruktúra sem akadályozta őket, egy vagy két generáción belül még a csúcstechnikák terén is versenyképessé (sok amerikai azt mondaná: túl versenyképessé) tudtak válni. Ez nemcsak Ázsián kívül (Európával és Észak-Amerikával szemben) volt így, hanem Ázsián belül is: Thaiföld és Malajzia például, ahol később indult meg a fejlődési folyamat, mint Japánban és Dél-Koreában, nem került hátrányos helyzetbe az utóbbiakkal szemben. A nyugati multinacionális társaságok pedig úgy viselkedtek, ahogy az a liberális gazdaságtani „nagykönyvben” elő van írva: igaz, „kizsákmányolták” az olcsó ázsiai munkaerőt, de viszonzásképpen piacokkal, tőkével és technikával szolgáltak, azonkívül terjesztették a technikát, ami végül is lehetővé tette, hogy a helyi gazdaságok már önerejükből növekedjenek. Talán ez volt az egyik oka annak, hogy egy magas rangú szingapúri tisztviselő kijelentette: a három szörnyűség, amit országa nem tűr el, „a hippik, a hosszú hajú fiúk és a multinacionális vállalatok kritizálása”.[174]

Ezek a késői modernizálok valóban elképesztő növekedési eredményeket értek el. Japán gazdasága az 1960-as években 9,8 százalékkal, az 1970-es években 6 százalékkal növekedett évente; a „négy tigris”, azaz Hongkong, Tajvan, Szingapúr és Dél-Korea ugyanebben az időszakban átlagosan 9,3 százalékkal fejlődött; az egész ASEAN pedig több mint 8 százalékkal.[175] Ázsiában egyébként közvetlenül össze lehet mérni a kétféle gazdasági rendszer teljesítőképességét. Tajvan és a Kínai Népköztársaság útja 1949-ben vált szét, életszínvonaluk nagyjából egyforma volt. Tajvanon, ahol a piacgazdaságot választották, a reál-GNP évi 8,7 százalékkal nőtt, s 1989-ben az egy főre jutó GNP elérte a 7500 dollárt. A Kínai Népköztársaságban ez az adat megközelítőleg 350 dollár volt, s ennek jó részét is a csaknem egy évtizedes piacorientált reformfolyamatnak köszönhette az ország. 1960-ban Észak- és Dél-Korea egy főre jutó GNP-je körülbelül azonos szinten mozgott. Ám 1961-ben Dél-Korea sutba vágta az importhelyettesítési politikát, s összhangba hozta a bel- és a külföldi árakat. Gazdasága ettől fogva évi 8,4 százalékkal növekedett, s 1989-ben az egy főre jutó GNP-je 4550 dollár volt, több mint a négyszerese az észak-koreainak.[176]

Az sem igaz, hogy a gazdasági sikernek a társadalmi igazság látta kárát. Többen is rámutattak ugyan, hogy a bérek nyomorúságosan alacsonyak Ázsiában, s a kormányzatok drákói intézkedésekkel szorítják vissza a fogyasztói keresletet és kényszerítik rendkívüli takarékosságra a lakosságot. De a jólét bizonyos szintjére érve egyik országban a másik után gyors ütemben elkezdődött a jövedelemmegoszlás kiegyenlítődése.[177] Tajvanon és Dél-Koreában az előző nemzedék során folyamatosan csökkent a jövedelemkülönbség: Tajvanon például 1952-ben a legmodosabb 20 százalék jövedelme a 15-szöröse volt a legszegényebb 20 százalékénak, 1980-ra viszont 4,5-re esett vissza a szorzó.[178] Ha a növekedési arány nem marad el lényegesen a jelenlegitől, nincs okunk feltételezni, hogy a többi ASEAN-ország is ne zárkózna fel az említettekhez a következő generáció folyamán.

Menteni akarván, ami még menthető, a függőségelmélet néhány híve megkockáztatta azt az érvet, hogy az újonnan iparosodott ázsiai gazdaságok sikerei a tervezésnek köszönhetők, s hogy eredményeik nem a kapitalizmusban, hanem az iparpolitikában gyökereznek.[179] De noha a tervezés Ázsiában viszonylag nagyobb szerepet játszik, mint az Egyesült Államokban, az ázsiai gazdaságoknak azok a szektorai voltak a

legsikeresebbek, amelyek a legtöbb lehetőséget adták a versenyre a hazai piacokon és a beilleszkedésre a nemzetközi rendszerekbe.[180] Mellesleg azoknak a baloldaliaknak a nagy része, akik Ázsiát mint az állam gazdasági beavatkozásának pozitív példáját idézik, aligha tudna megbékélni a félig-meddig diktatórikus ázsiai tervezésstílussal: a munkavállalók igényeinek és a szociális követeléseknek a semmibevételével. A baloldal azt a fajta tervezést kegyeli, amely a kapitalizmus áldozatainak az érdekében avatkozik bele a gazdaságba, csakhogy ez történelmileg sokkal kétesebb eredményekhez vezetett.

Amit Ázsia háború utáni gazdasági csodája bizonyít, az nem más, mint hogy a kapitalizmus a gazdasági fejlődésnek olyan útja, amely minden ország előtt nyitva áll. A harmadik világ egyetlen elmaradott országát sem érheti hátrány pusztán azért, mert növekedési folyamata az európainál később indult meg, és a már régebben iparosodott hatalmaknak nincs módjuk feltartóztatni a haladásban a későn jövőt, feltéve, hogy az nem szegi meg a gazdasági liberalizmus játékszabályait.

De ha a kapitalista „világrendszer” nem akadálya a harmadik világ gazdasági fejlődésének, miért nem növekedtek más, szintén piacorientált gazdaságok is olyan gyorsan, mint az ázsiaiak? Mert a gazdasági stagnálás Latin-Amerikában és másutt a harmadik világban ugyanolyan, csak éppen keserű valóság, mint az ázsiai gazdasági siker, s főként ez ütött szöget azok fejében, akik aztán felállították a függőségelméletet. Nos, ha nem fogadjuk el a függőségelméletet és egyéb neomarxista magyarázatokat, akkor a lehetséges válaszoknak két nagy csoportja kínálkozik.

Az első magyarázat kulturális: Latin-Amerika és a hasonló térségek népeinek életmódja, szokásai, vallásai és társadalmi struktúrái valamiképpen gátolják, hogy a gazdasági növekedés magas szintet érjen el, míg Ázsia vagy Európa népeinél ezeknek a tényezőknek nincs ilyen hatásuk.[181] A kulturális érv komolyan veendő, a IV. részben vissza is térünk rá. Ha ugyanis vannak jelentős kulturális akadályok, amelyek fékezik vagy megbénítják a piacmechanizmusokat bizonyos társadalmakban, akkor felvetődik a kérdés, hogy vajon a kapitalizmus egyetemessé válása-e a gazdasági modernizáció útja.

A második magyarázat gazdaságpolitikai: a kapitalizmus sohasem működött igazán jól Latin-Amerikában és sokfelé a harmadik világban, mert az ottani sohasem volt *igazi* kapitalizmus. Ezen azt értjük, hogy Latin-

Amerikában a legtöbb gazdaságnak, amely tüntetőleg kapitalistának vallja magát, egész szervezetét-szerkezetét súlyosan megnyomorították merkantilista hagyományai és a mindenütt jelen lévő, a gazdasági igazság nevében fétesített állami szektorok. Ez igen nyomós érv, s mivel a politikát sokkal könnyebb megváltoztatni, mint a kultúrát, célszerű, hogy először ezt vizsgáljuk meg.

Míg Észak-Amerika a „dicsőséges forradalom” utáni liberális Anglia filozófiáját, hagyományait és kultúráját örökölte, addig Latin-Amerikában sok megmaradt a XVII. és XVIII. századi Spanyolország és Portugália intézményeiből. Ezek közé tartozott a spanyol és portugál korona erős hajlandósága arra, hogy – saját dicsőségét és fényét növelendő – maga irányítsa a gazdaságot: ezt a rendszert nevezik merkantilizmusnak. Az egyik szakértő szerint: „A gyarmati időktől mindmáig sem sikerült a (brazil) kormányzatot olyan mértékben kitessékelni a gazdasági szférából, mint ahogy az a posztmerkantilista Európában sikerült... A koronáé volt a főhatalom a gazdaságban, s minden kereskedelmi és ipari tevékenység megfelelő engedélyektől, monopóliumok és szakmai kiváltságok odaítélésétől függött.”[182] Latin-Amerikában általános gyakorlattá vált, hogy állami támogatást vettek igénybe a felsőbb osztályok gazdasági érdekeinek előmozdítására, s ezek az osztályok inkább a birtokain élő és henyélő régi európai nemességhez igazodtak, mint ahhoz a több vállalkozói szellemmel megáldott középosztályhoz, amely Latin-Amerika spanyol meghódítása után tűnt fel Angliában és Franciaországban. Kormányzataik a nemzetközi versenytől is megvédték ezeket az eliteket: sok latinamerikai állam az 1930-as és az 1960-as évek közti időszakban importhelyettesítő politikát folytatott. Az importhelyettesítés a hazai termelőket a kis belső piacokra korlátozta, ahol nem tudtak számottevő megtakarítást elérni; egy gépkocsi előállítási költségei például Brazíliában, Argentínában vagy Mexikóban 60-150 százalékkal magasabbak voltak, mint az Egyesült Államokban.[183]

A merkantilizmus iránti hosszan tartó, történelmi fogékonysághoz a XX. században bizonyos latinamerikai haladó erőknek az a vágya társult, hogy az államot olyan eszközként használják fel, amely a „szociális igazságtétel” nevében elvégzi a javak újraelosztását a gazdagok és a szegények között.[184] Ez különböző formákat öltött, ide értve például a harmincas és negyvenes években Argentínában, Brazíliában és Chilében meghozott munkaügyi törvényeket, amelyek elvették a tőke kedvét a munkaerőigényes iparágak

fejlesztésétől, holott az ázsiai gazdasági növekedésben ez volt a döntő. A jobboldal és a baloldal felfogása így megegyezett abban, hogy az államnak jelentékeny mértékben bele kell avatkoznia a gazdasági ügyekbe. Ennek a felfogásnak az eredménye az, hogy sok latinamerikai gazdaságban a felduzzasztott és rossz hatásfokú állami szektorok vannak túlsúlyban, amelyek vagy megpróbálják közvetlenül irányítani a gazdasági tevékenységet, vagy „csak” megterhelik saját irtózatos – közköltséggé átlényegült – deficitjükkel. Brazíliában nem csupán a posta és a közlekedés van állami kézben, hanem az acélipar, a vasérc- és kálisóbányászat, az olajkutatás, a kereskedelmi és befektetési bankok, az áramfejlesztő telepek és a repülőgépgyártás jó része is. Ezek az állami vállalatok nem mehetnek csődbe, és személyzeti politikájukat alárendelik az állami körök kívánalmainak. Az árakat az egész brazil gazdaságban, és különösen az állami szektorban, nem annyira a piac, mint inkább a nagy hatalmú szakszervezetekkel folytatott politikai tárgyalások határozzák meg.[185]

Vagy vegyük Peru esetét. Hernando de Soto *A másik út* című könyvében elmondja, és adatokkal is alátámasztja, hogyan próbált limai intézete egy képzeletbeli gyárat létesíteni, pontosan betartva a perui törvényeket és előírásokat. A tizenegy hivatalos eljárás 289 napot vett igénybe, s a költségek (az illetékek, az utánjárással elvesztett munkabér, valamint kétrendbeli kenőpénz) összesen 1231 dollárt tettek ki, ami a perui havi minimálbér harminckétszeresének felelt meg.[186] De Soto szerint Peruban az ipari és kereskedelmi kezdeményezésekkel kapcsolatos formai és anyagi követelmények nemegyszer lelohasztják a vállalkozókedvet, főképp a szegényebb rétegeknél, és azt is megmagyarázzák, miért alakult ki a hatalmas „informális” (azaz törvényellenes vagy törvényen kívüli) gazdaság: sokan nem tudják vagy nem akarják az állam támasztotta akadályokat leküzdeni. Minden nagyobb latinamerikai gazdaságnak jókora „informális” szektora van, amelynek a hozama nem kevesebb, mint a teljes GNP egynegyede vagy egyharmada. Mondanunk sem kell, hogy a gazdasági tevékenység illegális csatornákba kényszerítése nemigen fokozza a hatékonyságot. Mario Vargas Llosa, a regényíró szavaival élve: „Az egyik mítosz, amiben a legtöbben hisznek Latin-Amerikát illetően, az, hogy elmaradottsága a gazdasági liberalizmus téves filo-zófiájának a következménye...” Valójában, állítja Vargas Llosa, ilyen liberalizmus sohasem létezett; ami létezett, az bizonyosfajta merkantilizmus volt, vagyis „egy elbürokratizálódott és saját törvényeivel gúzsba kötött állam, amely a

nemzeti javak újraelosztását fontosabbnak tekinti, mint e javak megteremtését", s az újraelosztást úgy hajtja végre, hogy „monopóliumokat vagy kiváltságos státust ad egy szűk elitnek, amely az államtól függ, s amelytől maga az állam is függ".[187]

Az állam végzetessé vált gazdasági beavatkozására egész sereg példát találunk Latin-Amerikában. A legismertebb eset Argentínáé, ahol 1913-ban az egy főre jutó GDP a svájcihoz volt hasonlítható; kétszerese volt az olasznak és fele a kanadainak. Ma pedig kevesebb mint egyhatoda a svájcinak, egyharmada az olasznak és egyötöde a kanadainak. Argentína hosszú hanyatlását, visz-szafejlődését jól nyomon követhetjük eredetéig: a döntésig, mellyel az importhelyettesítés politikája mellett kötelezte el magát, válaszul a harmincas évek gazdasági világválságára. Ezt a döntést aztán az ötvenes években megerősítette és intézményesítette, Juan Perón vezetése alatt, aki az államhatalmat újraelosztásra is felhasználta: anyagi előnyökhöz juttatta a munkásságot, hogy megszilárdítsa személyi hatalmának bázisát. Talán sehol se mutatkozik meg világosabban, milyen önfejűen sepri félre némely politikus a gazdasági valóság követelményeit, mint Perón egyik 1953-as levelében, amelyben ezt tanácsolja Carlos Ibanez chilei elnöknek:

Adjon meg mindent a népnek, főleg a munkásoknak, amit csak lehet. Ha úgy érzi, már túl sokat ad nekik, adjon még többet. Meglátja, mi lesz az eredmény. Mindenki ijesztgetni próbálja majd a mumussal, a gazdasági összeomlással. De ez csak maszlag. Nincs rugalmasabb dolog a gazdaságnál, amitől mindenki annyira fél, mert senki sem ismeri igazán.[188]

A tisztesség megkívánja, hogy hozzátegyük: a mai argentin technokraták már jobban ismerik hazájuk gazdaságának a természetét, mint annak idején Juan Perón. Argentína most azzal a roppant problémával küszködik, hogy miképp számolja fel az etatista korszak gazdasági hagyatékát, s ez a feladat a történelem fintoraként épp Perón egyik hívére, Carlos Menem elnökre hárult.

Mexikó – nagyobb lendülettel, mint Menem Argentínája – Carlos Salinas de Gortari elnök vezetésével széles körű gazdasági liberalizálásba fogott, reformokat vezetett be, például adócsökkentéseket, lefaragta az államháztartás deficitjét, privatizált (1982 és 1991 között az 1155 állami vállalatból 875 magánkézbe került), keményen fellépett az adócsalás és a vállalati, hivatali, szakszervezeti korrupció ellen, s tárgyalásokat kezdett az

Egyesült Államokkal egy szabadkereskedelmi egyezményről. Az eredmény: a nyolcvanas évek végén a reál-GNP három éven át 3-4 százalékkal nőtt, az infláció pedig 20 százalék alá esett, ami nagyon alacsony szint mind a múltat, mind a térség többi országát tekintve.[189]

A szocializmus gazdasági modellként tehát már nem vonzóbb a fejlődő országok számára, mint a fejlett, iparosodott társadalmak számára. Harminc-negyven évvel ezelőtt a szocialista alternatíva még sokkal elfogadhatóbbnak látszott. A harmadik világbeli vezetők, ha elég becsületesek voltak ahhoz, hogy elismerjék, milyen szörnyű ára volt – milliók élete, szenvedése – a szovjet vagy kínai stílusú modernizációnak, még érvelhettek azzal, hogy a cél, az iparosítás, igazolja őket. Saját társadalmaik tudatlanok, erőszakosak, elmaradottak és földhözragadtak voltak. Arra is hivatkoztak, hogy a modernizációért kapitalista körülmények között szintén „fizetni kell", és társadalmaik semmiképp sem tudnak kivárni olyan hosszú időt – számos évtizedet –, amennyit ez a folyamat Európában és Észak-Amerikában igényelt.

Manapság ez az álláspont egyre inkább tarthatatlannak tűnik. Az ázsiai „újonnan iparosodott gazdaságok", megismételve, amit Németország és Japán a XIX. század végén és a XX. század elején végbevitt, bebizonyították, hogy a késői modernizálok a gazdasági liberalizmus jóvoltából utolérhetik, sőt el is hagyhatják a koraiakat, s hogy ehhez elég egy vagy két generáció. És bár szentigaz, hogy ezért a folyamatért is fizetni kellett, Japán, Tajvan, Dél-Korea, Hongkong munkásosztálya nélkülözései és megpróbáltatásai igencsak elviselhetőnek mondhatók ahhoz az általános társadalmi terrorhoz képest, amit a Szovjetunió és Kína népeire annak idején rászabadítottak.

A Szovjetunió, Kína és a keleteurópai államok friss tapasztalatai, amiket tervutasításos gazdaságuk piacgazdasággá való átalakítása közben szereztek, szintén visszatarthatják a fejlődő nemzeteket attól, hogy a haladás szocialista útját válasszák. Mondjuk, az ember elképzeli, hogy ő történetesen egy gerillavezér, aki Peru dzsungeleiben vagy Dél-Afrika valamelyik fekete településén marxista-leninista vagy maoista forradalmat tervez országának kormányzata ellen. Akárcsak 1917-ben vagy 1949-ben, az embernek fel kell készülnie arra, hogy magához ragadja a hatalmat, s az államgépezet kényszerítő eszközeit felhasználva letörje a régi társadalmi rend ellenállását, s új, központosított gazdasági intézményeket teremtsen.

Ám az embernek ma már arra is fel kell készülnie (mármint ha az ember értelmes és becsületes gerilla), hogy ennek az első forradalomnak az eredményei szükségképp korlátozottak lesznek; hogy országa egy nemzedéken belül legfeljebb Kelet-Németország 1960-as vagy 1970-es gazdasági szintjét érheti el. Ez se lenne csekélység ugyan, de az embernek emellett számítania kellene rá, hogy jó ideig itt is ragad. És ha az ember – a gerillavezér – túl akar jutni a keletnémet fejlettségi fokon, az állandó társadalom- és környezetkárosításon, akkor bizony tervbe kell vennie egy második forradalmat, amely szétzúzná a szocialista tervgazdaság mechanizmusát, és visszaállítaná a kapitalista intézményeket. Csakhogy ez se lenne éppen könnyű feladat, hisz addigra a társadalom már hozzáidomult egy teljesen ésszerűtlen árrendszerhez, a menedzserek elvesztették a kapcsolatot az „első világ” korszerű módszereket alkalmazó gazdaságával, s a munkásság hajdani munkaerkölcséből semmi se maradt. Figyelembe véve e problémákat, melyek mind előre láthatók, úgy rémlik, sokkal könnyebb lenne a szabadpiac gerillájaként harcba szállni, s a szocialista szakaszt kihagyva mindjárt a második, a kapitalista forradalomba belevágni. Azaz megszüntetni az állami szabályozás és bürokrácia régi struktúráit, aláásni – kiszolgáltatva őket a nemzetközi versenynek – a régi osztályok vagyonát, kiváltságait és pozícióit, s felszabadítani a civil társadalom alkotóerőit.

A haladó modern természettudomány logikája csak annyira teszi fogékonnyá a társadalmakat a kapitalizmusra, amennyire az emberek fel tudják ismerni saját gazdasági érdekeiket. A merkantilizmus, a *dependencia*- elmélet és még egy sor egyéb intellektuális káprázat eddig sokak látását elhomályosította. Ázsia és Kelet-Európa azonban ma már afféle „próbaterepnek” tekinthető, s az ottani tapasztalatokon – empirikus módszerrel – le lehet mérni a vetélkedő gazdasági rendszerek előnyeit és hátrányait.

Íme, Mechanizmusunk meg tudja magyarázni a liberális gazdasági elveken alapuló egyetemes fogyasztói kultúra kialakulását a harmadik világban éppúgy, mint az elsőben és a másodikban. A roppant termelékeny és dinamikus gazdasági világnak, melyet a gyors ütemben fejlődő technika és az ésszerű munkamegosztás teremtett meg, hatalmas egységesítő ereje van. Nemzetközi piacokat létesítve fizikailag is össze tudja kötni a Föld különböző pontjain élő társadalmakat, s hasonló gazdasági törekvéseket és gyakorlatot tud kialakítani egy sereg eltérő jellegű társadalomban. E világ vonzereje igen nagy *hajlandóságot* kelt minden társadalomban arra, hogy

részt vegyen a tevékenységében, s a sikeres részvétel előfeltétele a gazdasági liberalizmus elveinek az elfogadása. Ez a videomagnó végső diadala.

10
A míveltség országában

Ekkép eljövék hozzátok, ti jelenkoriak, s a míveltség országába... Ámde mi történt velem? Bármikép félek is – nevetnem kellett! Szemem sohasem látott hasonló tarka-barkaságot! Nevetek és nevetek, miközben lábom még reszketett és szívem is: „hisz itt van minden festékes fazék hazája!” – mondám.

Nietzsche: Ím-ígyen szóla Zarathustra[190]

Érvelésünk legnehezebb része következik: vajon a modern természettudomány Mechanizmusa a liberális demokráciába vezet-e? Ha az előrehaladott iparosodás logikája, melyet a modern természettudomány határoz meg, nagy hajlandóságot kelt a kapitalizmus és a piacgazdaság iránt, vajon a kormányzati szabadság és a politikában való demokratikus részvétel jogának a kivívására is ösztökél-e?! Seymour Martin Lipset szociológus egy 1959-ben írt korszaknyitó cikkében kimutatta, hogy rendkívül szoros empirikus összefüggés van egyfelől a stabil demokrácia, másfelől pedig egy ország gazdaságának a fejlettségi szintje között, az utóbbit illetően nem feledkezve meg olyan, szintén a gazdasági fejlettségre utaló tényezőkről, mint az urbanizáció, a műveltség és így tovább.[191] Van-e szükségszerű kapcsolat az előrehaladott iparosodás és a politikai liberalizmus között, amely megmagyarázná ezt a szoros összefüggést? Vagy lehetséges, hogy a politikai liberalizmus egyszerűen csak az európai civilizáció és különböző leszármazottai kulturális terméke, melyhez történetesen, tőle független okokból, a sikeres iparosítás legismertebb esetei fűződnek?

Amint látni fogjuk, a gazdasági fejlettség és a demokrácia közti kapcsolat korántsem véletlen, de a demokrácia választását sugalló indítékok nem alapvetően gazdaságiak. *Más* a forrásuk, s megjelenésüket megkönnyíti ugyan, ám nem teszi szükségszerűvé az iparosítás.

A gazdasági fejlettség, a műveltségi szint és a demokrácia közötti erős kapcsolat világosan érzékelhető Dél-Európa esetében. Spanyolország 1958-ban gazdasági liberalizálásba fogott, melynek során a francóista állam merkantilista irányelveit liberális, a spanyol gazdaságot a külföldéhez kötő irányelvek váltották fel. Ez igen gyors fellendüléshez vezetett: a Franco halála előtti évtizedben a spanyol gazdaság évi 7,1 százalékkal növekedett. A portugál és a görög szorosan a nyomában járt, 6,2, illetve 6,4 százalékos növekedéssel.[192] Az iparosodás a társadalmat is alaposan átformálta: Spanyolországban, ahol 1950-ben a népességnek csak 18 százaléka élt százezernél több lakosú városokban, 1970-re ez a szám 34 százalékra emelkedett.[193] 1950-ben Spanyolország, Portugália és Görögország lakosságának a fele dolgozott a mezőgazdaságban, míg a nyugateurópai átlag 24 százalék volt; 1970-re egyedül Görögország maradt az előbbi szám fölött, Spanyolországban viszont az arány 21 százalékra csökkent.[194] Az urbanizációval magasabb képzettség és nagyobb jövedelmek jártak együtt, s a dél-európaiak értékelni kezdték az Európai Közösségben kialakult fogyasztói kultúrát. Ezek a gazdasági és társadalmi változások közvetlenül nem növelték ugyan a politikai pluralizmust, de olyan társadalmi környezetet teremtettek, amelyben a pluralizmus, mihelyt ennek a politikai feltételei megértek, kibontakozhatott. Laureano Lopez Rodo, a Gazdaság-fejlesztési Terv francóista kormánybiztosa, a technokrata forradalom egyik fő irányítója állítólag kijelentette, hogy Spanyolországban akkor jön majd el a demokrácia ideje, amikor az egy főre jutó jövedelem eléri a 2000 dollárt. Jó prófétának bizonyult: 1974-ben, nem sokkal Franco halála előtt, az egy főre jutó GDP 2446 dollár volt.[195]

A gazdasági fejlettség és a liberális demokrácia hasonló viszonyát figyelhetjük meg Ázsiában. Japán, az elsőként modernizálódó kelet-ázsiai állam elsőként valósította meg a stabil liberális demokráciát. (Japán, hogy úgy mondjuk, fegyveres nyomásra demokratizálódott, az eredmény azonban tartósnak mutatkozott jóval azután is, hogy a kényszer megszűnt.) Tajvanon és Dél-Koreában, melyek a műveltséget és az egy főre jutó GNP-t tekintve a második és harmadik helyen állnak, változott a legtöbbet a politikai rendszer.[196] Nos, Tajvanon például a kormányzó Kuomintang Párt központi bizottsága tagjainak 45 százaléka végzett egyetemet vagy főiskolát, sokan az Egyesült Államokban.[197] A tajvaniak 45, a délkoreaiak 37 százalékának van felsőfokú végzettsége, az amerikaiak 60 és a britek 22 százalékával

szemben. És kétségkívül a tajvani parlament fiatalabb, képzettebb tagjai tették a legtöbbet azért, hogy ez az intézmény jobban képviselje a társadalmat. Ausztrália és Új-Zéland, a térség két európai alapítású országa természetesen még jóval a második világháború előtt modernizálódott gazdaságilag és demokratizálódott.

Dél-Afrikában az apartheid-rendszert D. F. Maian Nemzeti Pártja 1948-as győzelme után iktatták törvénybe. Az afrikander közösség, melyet ez a párt képviselt, társadalmi és gazdasági vonatkozásban meglepően elmaradott volt, kivált a kortárs európai társadalmakhoz képest.[198] Az afrikanderek ekkoriban nagyrészt szegény, iskolázatlan farmerek voltak, akiket az aszály és a nélkülözés nemrég kergetett be a városokba. Az államhatalmat, melyet megkaparintottak, saját társadalmi és gazdasági emelkedésük érdekében használták fel, főképp az állami szektorban helyezkedvén el. 1948 és 1988 között lényegbevágó változáson mentek át: városi, jól képzett s egyre inkább vállalkozói, értelmiségi társadalommá fejlődtek.[199] És hiába próbáltak elszigetelődni: képzettségük megszerzése közben megismerkedtek a külföld politikai normáival és irányzataival. A dél-afrikai társadalom liberalizálása már a hetvenes évek végén megindult, ismét engedélyezték ugyanis a fekete szakszervezetek működését, és enyhítettek a cenzúratörvényeken. 1990 februárjában, amikor F. W. de Klerk az Afrikai Nemzeti Kongresszust is újra legalizálta, a kormányzat mondhatni csak azt tette, amit fehér választói vártak tőle – azok a választók, akik képzettség, foglalkozás és eredmények tekintetében ekkor már alig különböztek európai és amerikai megfelelőiktől.

A Szovjetunióban hasonló társadalmi átalakulás történt, bár nem olyan gyors ütemben, mint az ázsiai országokban. Az agrártársadalom itt is városivá változott, általános és szakmai képzettségének a szintje folyamatosan emelkedett.[200] Ezek a szociológiai változások, melyek a háttérben mentek végbe, míg Berlinben vagy Kubában megvívták a hidegháború egy-egy csatáját, készítették elő a talajt a későbbi demokratikus kezdeményezések számára.

Ha körülnézünk a világban, kijelenthetjük, hogy mindenütt igen erős összefüggés fedezhető fel a társadalmi-gazdasági modernizáció előrehaladása és az új demokráciák megjelenése közt. Nyugat-Európa és Észak-Amerika hagyományosan a két legfejlettebb térség, s a legrégibb és legstabilabb liberális demokráciák is itt találhatók meg. Dél-Európa

szorosan a nyomukban járt, és az 1970-es években valósította meg a stabil demokráciát. Dél-Európán belül a portugál demokratikus átmenet volt a legbizonytalanabb, mert a leggyöngébb társadalmi-gazdasági alapokról indult; a társadalom jó részét csak a régi rezsim kimúlása után lehetett mozgósítani. Közvetlenül Európa után gazdaságilag Ázsia következik, amelynek a nemzetei pontosan a fejlettségi fokuk arányában demokratizálódtak (vagy demokratizálódnak). Kelet-Európa volt kommunista államai közül is a gazdaságilag leginkább előrehaladottak – Kelet-Németország, Magyarország, Csehszlovákia, valamint Lengyelország – jutottak el leggyorsabban a teljes demokráciába, míg a kevésbé fejlett Bulgária, Románia, Szerbia és Albánia mind reformkommunistákat választott meg a vezető tisztségekre 1990-91-ben. A Szovjetunió körülbelül azonos fejlettségi szinten van a nagyobb latinamerikai államokkal, vagyis Argentínával, Brazíliával, Chilével és Mexikóval, s akárcsak ezek, nem tudott teljesen stabil demokratikus rendszert megteremteni. Afrikában, a világ legkevésbé fejlett térségében alig maroknyi ifjú demokrácia van, és ezek stabilitása is kérdéses.[201]

Az egyetlen nyilvánvaló regionális rendellenesség a Közel-Kelet, ahol nincs stabil demokrácia, de van egy sor ország, melyben az egy főre jutó jövedelem európai vagy ázsiai szintű. Ezt azonban könnyen meg lehet magyarázni az olajjal: az olyan államoknak, mint Szaúd-Arábia, Irak, Irán, az Egyesült Arab Emírségek, a kőolajtermelésből származó bevételek lehetővé teszik, hogy megvásárolják a modernség „nélkülözhetetlen" kellékeit – autókat, videomagnókat, Mirage vadászbombázókat stb. – anélkül, hogy társadalmuk átesett volna azokon a változásokon, amelyek elkerülhetetlenek, ha a nemzeti jövedelem forrása csupán a nép munkája.

Hogy miért kell az előrehaladó iparosodásnak liberális demokráciába torkollania, azt háromféle érvvel szokták megmagyarázni. Bizonyos mértékig mind a három sántít. Az első a működőképességet érinti, olyan értelemben, hogy a modern gazdaság szülte ellentétes érdekek sűrűjében egyedül a demokrácia képes eligazítani, egyeztetni. Ezt a nézetet a leghatározottabban Talcott Parsons képviselte, aki úgy vélte, hogy a demokrácia minden társadalomra érvényes „általános fejlődési tétel":

A fő érv, mely amellett szól, hogy a demokratikus társulást tekintsük általános tételnek... a következő: minél nagyobb és komplexebb egy

társadalom, annál inkább szüksége van hatékony politikai szervezettségre, nemcsak az irányítási-igazgatási feladatok miatt, hanem – és nem utolsósorban – azért is, mert ez kellően alátámasztja az általános törvényes rendet... Nincs olyan, a demokratikus társulástól lényegében különböző intézményi forma, amely... közvetíteni tudna, konszenzust tudna elérni konkrét személyek és csoportok közt a hatalom gyakorlását illetően és konkrét, kötelező erejű politikai döntések kialakításában.[202]

Parsons álláspontját kissé bővebben kifejtve: a demokráciának vannak a legjobb eszközei az iparosodási folyamat létrehozta, gyorsan szaporodó érdekcsoportok kezelésére. Hisz gondoljuk csak meg, mennyi új szereplő lép a társadalom színpadára az iparosodás során: a munkásosztály, amely az iparágak és szakmák sokasodásával egyre erősebben tagozódik, a gazdasági középvezetők új rétegei, amelyeknek az érdekei nem feltétlenül egyeznek meg a felső vezetés érdekeivel, az országos, regionális és helyi államhivatalnokok, s a hullámokban érkező – legális és illegális – bevándorlók, akik igyekeznek kihasználni a fejlett országok nyitott munkapiacainak a lehetőségeit. A demokrácia – így szól az érv – ilyen körülmények között jobban működik, mert könnyebben alkalmazkodik. A politikában való részvétel feltételeinek, általános és világos kritériumainak a meghatározása lehetővé teszi, hogy az új társadalmi rétegek és érdekcsoportok is véleményt nyilvánítsanak, és hozzájáruljanak a politikai közmegegyezéshez. A diktatúra szintén tud alkalmazkodni a változáshoz, és bizonyos esetekben gyorsabban tud cselekedni a demokráciánál, ahogy azt a Meidzsi-Japánt kormányzó oligarchák 1868 után bebizonyították. De a történelem ugyanannyi esetet ismer, amikor szűk uralkodó elitek – például a porosz junkerek vagy az argentin nagybirtokosok – észre se vették, holott az orruk előtt ment végbe, a gazdasági fejlődést követő társadalmi átalakulást.

A demokrácia e szerint az érvelési mód szerint jobban működik, mint a diktatúráimért az új társadalmi csoportok konfliktusaiban sokszor a jognak vagy végül is a politikának kell kimondania a döntő szót.[203] A piac ugyanis egymaga nem határozhat afelől, milyen szinten és hol valósuljanak meg az állami infrastruktúra-beruházások, nem írhatja elő, hogyan rendezzék a munkaügyi vitákat, nem szabhatja meg a légi és közúti szállítás szabályozásának a fokát, nem dolgozhat ki egészségügyi és biztonsági szabványokat a különböző szakmák számára. E kérdések mindegyikének

van bizonyos „értéktöltete”, tehát a politikai rendszerre tartozik. És ahhoz, hogy ez a rendszer az egymással ellentétes érdekek közt igazságot tegyen, mégpedig úgy, hogy azt a gazdaság valamennyi tekintélyes szereplője elfogadja, demokratikusnak kell lennie. A diktatúra is el tudná dönteni – a hatékonyság nevében – az ilyen vitákat, de a modern gazdaság zökkenőmentes működése azon múlik, mennyire hajlandó a sok, egymástól kölcsönösen függő társadalmi összetevő együttműködni. Ha nem hisznek a döntőbíró legitimációjában, ha nem *bíznak a rendszerben, akkor nem jön létre az a fajta aktív, lelkes összmunka, amely nélkül a rendszer mint egész nem működhet zavartalanul*.[204]

Az egyik példa annak bizonyítására, miért állítható, hogy a fejlett országokban a demokrácia jobban működik, korunk egyik központi problémájával, a környezet sorsával kapcsolatos. A jelentős mértékű lég- és vízszennyezés és egyéb környezetkárosítás az előrehaladott iparosodás legismertebb „melléktermékei” közé tartozik. Ebből adódnak az externáliák, ahogy a közgazdászok nevezik: olyan költségek, amelyeket harmadik felek viselnek, s amelyek nem érintik közvetlenül a károkozó vállalatokat. Nos, bár különböző elméletek hol a kapitalizmust, hol a szocializmust kárhoztatják a környezetpusztítás miatt, a tapasztalat azt mutatja, hogy a két gazdasági rendszer egyike sem kedvez különösebben a természetnek. A magáncégek éppúgy a növekedés vagy a teljesítmény fokozására törekszenek, mint a szocialista vállalatok és minisztériumok, s amennyire lehet, kivonják magukat az externáliák megfizetése alól.[205] Mivel azonban az emberek nemcsak gazdasági növekedést óhajtanak, hanem biztonságos környezetet is, és ilyet akarnak a gyermekeikre hagyni, immár az államra hárul a feladat, hogy megtalálja az igazságos megoldást, a középutat, s hogy az ökológiai védelem költségeivel méltányosan terhelje meg az egyes szektorokat.

És a kommunista világ valóban hajmeresztő környezetpusztítási bűnlajstroma azt sugallja, hogy ami a leg-hathatósabban oltalmazza a természetet, az se nem a kapitalizmus, se nem a szocializmus, hanem a demokrácia. A hatvanas és hetvenes években a demokratikus politikai rendszerekben sokkal gyorsabban alakult ki ökológiai felelősségérzet, mint a világ diktatúráiban. Mert ha a politikai rendszer nem teszi lehetővé, hogy a helyi közösségek tiltakozzanak, amikor erős mérgező anyagokat kibocsátó vegyi üzemeket akarnak a lakóhelyükre telepíteni, ha nincs rá mód, hogy figyelő szervezetek ellenőrizzék a cégek és vállalatok ügyködését, ha az

ország vezetése nem érzi át a dolog fontosságát, s nem hajlandó komoly összegeket áldozni a környezet megóvására, akkor az illető országnak olyan tragédiákkal kell szembenéznie, mint Csernobil, vagy az Aral-tó kiszáradása, vagy a krakkói csecsemőhalandóság, amely négyszerese a lengyel átlagnak, vagy a nyugat-csehországi hetvenszázalékos vetélési arány.[206] A demokrácia lehetővé teszi a politikában való részvételt, s így a „visszajelzést", márpedig enélkül a kormányzatok mindig hajlanak arra, hogy a nagyvállalatokat, a nemzeti jövedelem jelentékeny gyarapítóit részesítsék előnyben, nem sokat törődve az egyszerű polgárok elszórt csoportjainak hosszú távú érdekeivel.

A második érv, mellyel magyarázni szokták, miért kell a gazdasági haladásnak demokráciába torkollania, abból indul ki, hogy a diktatúra vagy egypártrendszer előbb-utóbb hanyatlásnak indul, és ez a hanyatlás gyorsabb, ha az irányítandó társadalom már fejlett, iparosodott. A forradalmár rezsimek eleinte általában sikeresen kormányoznak, hála karizmatikus tekintélyüknek, ahogy Max Weber nevezte. Ám semmi biztosíték sincs rá, hogy az alapítók halála után az utódoknak csak megközelítőleg is akkora tekintélyük lesz, vagy egyáltalán, hogy legalább a minimális hozzáértéssel vezetik majd az országot. A hosszan tartó diktatúrák néha fura szeszélyeket teremnek, az önimádat túlhajtásait – ilyen volt Románia urának, Nicolae Ceausescunak a 40 000 W-os csillárja, amely akkor készült, amikor az országban rendszeres áramszüneteket tartottak. A rezsim alapítóinak utódai közt önpusztító hatalmi harc kezdődik, s bár egymást sakkban tudják tartani, az országot nem tudják hatékonyan kormányozni. Az örökös hatalmi harcnak és a diktatúra önkényének az alternatívája az, hogy az arra hivatottak és jogosultak egyre inkább rutinná váló és intézményesített módszerekkel választják ki az új vezetőket és bírálják el politikai irányelveiket. Ha a vezetőváltásnak ezek a módszerei már kialakultak, a levitézlett politikusokat egyszerűen ki lehet cserélni anélkül, hogy az egész rendszert le kellene rombolni.[207]

Van ennek a tételnek egy másik változata, amely a jobboldali diktatúrák demokratizálódására vonatkozik. A demokrácia bizonyos esetekben paktum vagy kompromisszum eredménye: az ország elitjei – a hadsereg, a technokraták, az ipari burzsoázia – kimerülten, csalódottan vagy egymás törekvéseinek kölcsönösen útját állva jobb híján egyezséget kötnek, megállapodnak a hatalom megosztásában.[208] Akár a baloldali

(kommunista), akár a jobboldali (tekintélyelvű) változatát nézzük ennek az érvnek, a demokrácia nem azért jön létre, mert bárki is vágyik rá, hanem mert az elitek küzdelme így hozta.

Az utolsó és legnyomósabb érv, amely a gazdasági fejlődést összekapcsolja a liberális demokráciával: a sikeres iparosítás erős középosztályt hív életre, s az erős középosztály részt akar venni a politikai életben, és jogegyenlőséget követel.; Noha az iparosítás kezdeti szakaszában még gyakoriak a nagy jövedelemkülönbségek, a gazdasági fejlődés végső soron egyre szélesebb körű társadalmi egyenlőséget teremt, mivel óriási keresletet idéz elő nagyszámú képzett munkaerő iránt. És a széles körű társadalmi egyenlőség érthető módon arra ösztönzi az embereket, hogy szálljanak szembe az olyan politikai rendszerekkel, amelyek nem ismerik el ezt az egyenlőséget, vagy nem teszik lehetővé, hogy a polgárok egyenlő jogokkal vegyenek részt a politikában.

A középosztályok az általánossá vált oktatás, művelődés szülöttei. Az iskolázottság és a liberális demokrácia közti összefüggésre gyakran rámutatnak, és valóban rendkívül fontosnak látszik.[209] Az ipari társadalmaknak jól képzett, pallérozott agyú munkások, menedzserek, műszakiak és más értelmiségiek roppant tömegeire van szükségük; a legdiktatórikusabb állam is, ha gazdaságilag fejlődni akar, kénytelen tehát mind alapműveltséget adó iskolákat, mind pedig magasabb és szakirányú képzést nyújtó, mindenki számára hozzáférhető főiskolákat és egyetemeket fenntartani. Ezek a társadalmak egyszerűen nem tudnak meglenni kiterjedt és specializálódott oktatási intézményrendszer nélkül. Sőt a fejlett világban a társadalmi rangot is javarészt a tanultság, végzettség határozza meg.[210] A mai Egyesült Államokban fennálló osztálykülönbségek például elsősorban a képzettségbeli különbségekből erednek. Ha valaki rendelkezik a megfelelő végbizonyítványokkal és diplomákkal, nem sok akadálya lehet az előmenetelének. Az egyenlőtlenség azáltal lopódzik be a rendszerbe, hogy a tanulási lehetőségek egyenlőtlenek; a képzettség hiánya bárkit menthetetlenül másodosztályú állampolgárrá bélyegez.

A tanultság hatását a politikai magatartásra nehéz kielemezni, de feltehető, hogy a demokratikus társadalom kialakulásának legalább a feltételeit megteremti. A modern pedagógia célja saját bevallása szerint az, hogy „megszabadítsa” az embereket az előítéletektől és a tekintély uralmának hagyományos formáitól. A tanult emberek állítólag nem

engedelmeskednek vakon a feljebbvalóiknak, inkább a maguk feje után cselekszenek. Bár a tömegekre ez nem áll, az embereket a tanultság hozzásegítheti, hogy világosabban és nagyobb időtávlatokban lássák saját érdekeiket. A tanult emberek emellett többet követelnek meg maguktól és maguknak is – más szóval bizonyos öntudat fejlődik ki bennük, a polgártársaiktól és az államtól is elvárják, hogy tiszteletben tartsák emberi méltóságukat. Egy hagyományai szerint élő paraszti társadalomban a helyi földesúr (vagy éppen a kommunista komisszár) rá tud venni néhány parasztot, hogy megöljön más parasztokat és elvegye a földjeit. Nem azért teszik meg, mert ezt kívánja az érdekük, hanem mert megszokták, hogy engedelmeskedjenek a felsőbbségnek. Fejlett országokban viszont a városi értelmiségieket rá lehet venni sok olyan őrültségre, mint a folyadékdiéta vagy a maratoni futás, holmi magánhadseregekbe vagy halálbrigádokba azonban nem hajlandók belépni, csak mert egy egyenruhás alak erre biztatja őket.

Ennek az érvnek egy másik változata szerint a modern ipari gazdaságokhoz szükséges elit végül is jelentős politikai liberalizációt követel, mivel tudományos kutatást csak szabad légkörben lehet folytatni, s ehhez az eszmék és információk akadálytalan áramlását is biztosítani kell. Korábban már láttuk, hogy a Szovjetunió és Kína hatalmas technokrata elitjének a megjelenése bizonyos hajlandóságot keltett a piacok és a gazdaság liberalizálására, mivel ez jobban megfelelt a gazdasági ésszerűség kritériumainak. Az érv itt átsiklik a politika területére: a tudományos haladás nemcsak a kutatás szabadságától függ, hanem attól is, hogy a kérdéses társadalmi és politikai rendszer mint egész nyitott-e a korlátozatlan vita és részvétel számára.[211]

Ezek volnának tehát az érvek, melyeket a gazdasági fejlődés magasabb szintjeit a liberális demokráciával párosítva fel lehet vonultatni. A kettő közötti *empirikus* kapcsolat tagadhatatlan. De a szükséges oksági kapcsolatot végső soron a bemutatott elméletek egyike sem tudja kimutatni.

A Talcott Parsons-féle érv, hogy tudniillik a liberális demokrácia az a rendszer, amely a legalkalmasabb a konfliktusok megegyezés formájában való megoldására egy komplex modern társadalomban, csak bizonyos mértékig helytálló. Igaz, a liberális demokráciák jogszolgáltatására jellemző általánosság és alakiság kellően sík terepet biztosít, amelyen az ellenfelek megmérkőzhetnek, koalíciókat alkothatnak, és végül kiegyezhetnek. De a

liberális demokrácia *per se* nem szükségképpen a legmegfelelőbb politikai rendszer társadalmi konfliktusok megoldására. A demokrácia abbeli képessége, hogy békésen rendezze a konfliktusokat, akkor érvényesül a legjobban, amikor olyan „érdekcsoportok” kerülnek szembe egymással, melyek közt van egy átfogóbb, régebbi keletű megegyezés az alapértékeket vagy játékszabályokat illetően, s amikor a viszály elsősorban gazdasági természetű. Ám adódnak másfajta, nem gazdasági jellegű konfliktusok is, amelyeket sokkal nehezebb eligazítani, mert örökölt társadalmi rangokkal vagy a hazafiság kérdéseivel kapcsolódnak össze, s ezeknek a megoldásában a demokrácia nem különösebben jeleskedik.

Abból, hogy az amerikai demokrácia sikerrel oldja meg soknemzetiségű és dinamikus népessége különböző érdekcsoportjainak a konfliktusait, még nem következik, hogy a demokrácia ugyanígy meg tudja majd oldani a más társadalmakban kipattanó konfliktusokat. Ami e téren Amerikában történik, az egészen egyedülálló, mivelhogy az amerikaiak, amint Tocqueville mondta, „egyenlőnek születnek”.[212] Bárhonnan jöttek, bármilyen családból, országból, népből származtak, a bevándorlók Amerika földjére lépve egyszer s mindenkorra elhagyták ezeket az azonosságelemeiket, s beolvadtak egy új társadalomba, amelyben nem voltak élesen körvonalazott osztályok, sem régóta fennálló etnikai és nemzeti határok. Amerika társadalmi és etnikai struktúrája mindig elég cseppfolyós volt ahhoz, hogy ne alakulhassanak ki merev társadalmi osztályok, számottevő fióknemzetek vagy nyelvi kisebbségek.[213] Az amerikai demokráciának így ritkán kellett olyan kényes és bonyodalmas társadalmi konfliktusokkal bajlódnia, mint más, régebbi társadalmaknak.

Az amerikai demokrácia ráadásul nemigen tudta megoldani legszívósabb etnikai problémáját, az amerikai feketék ügyét. A fekete rabszolgaság volt a fő kivétel az alól az általánosítás alól, hogy az amerikaiak „egyenlőknek születnek”, s az amerikai demokrácia a rabszolgaság kérdését nem is volt képes demokratikus eszközökkel rendezni. Több mint egy évszázaddal a rabszolgaság megszüntetése után, sőt jóval azután, hogy kimondták az amerikai feketék teljes jogi egyenlőségét, sokan közülük még mindig igen távol állnak az amerikai kultúra főáramától. És mivel a probléma alapjában véve kulturális természetű mind a feketéknél, mind a fehéreknél, nem világos, valóban meg tudja-e tenni az amerikai demokrácia, ami a feketék tényleges beolvasztásához szükséges, s a formális esélyegyenlőségtől tovább tud-e haladni a valódi társadalmi egyenlőség felé.

A liberális demokrácia csakugyan jobban működhet abban a társadalomban, amely az egyenlőségnek már magas fokára jutott, és bizonyos alapértékek tekintetében közmegegyezést ért el. De azokat a társadalmakat, melyeket osztály-, nemzetiségi vagy vallási ellentétek erősen megosztanak, a demokrácia megbéníthatja és stagnálásra ítélheti. A megosztottság legtipikusabb formája az olyan országokban folyó osztályküzdelem, ahol a feudalizmusból nagymértékben tagozódott és egyenlőtlen osztálystruktúrák maradtak vissza. Ez volt a helyzet Franciaországban a forradalom idején, s ilyen ma több harmadik világbeli országban, például a Fülöp-szigeteken és Peruban. A társadalmon egy hagyományos elit uralkodik, általában a nagybirtokosok, akikben semmi jóindulat sincs a többi osztály iránt, s akik vállalkozónak is gyengék. A demokrácia formális bevezetése az ilyen országokban elleplezi az óriási vagyon-, tekintély-, rang- és hatalomkülönbségeket, amelyek révén ezek az elitek irányítani tudják a demokratikus folyamatot. És kifejlődik a jól ismert társadalmi kór: az uralkodó osztályok basáskodásának a hatására hasonlóképpen ellenséges baloldali érzelmű ellenzék képződik, amely meg van győződve róla, hogy maga a demokratikus rendszer is korrupt, és szét kell zúzni, az oltalmát élvező társadalmi csoportokkal együtt. Az a demokrácia, amely egy kétbalkezes, renyhe birtokos osztály érdekeit védi és társadalmi polgárháborút szít, gazdasági szempontból nem mondható „jól működőnek”.[214]

A demokrácia nem túlontúl alkalmas az etnikai csoportok vagy nemzetek közti viták eldöntésére sem. A nemzeti szuverenitás lényegénél fogva nem lehet kompromisszum tárgya, az vagy az egyik népé vagy a másiké – az örményeké vagy az azerieké, a litvánoké vagy az oroszoké –, és ha különböző csoportok szembekerülnek egymással, ritkán van mód békés, demokratikus megegyezéssel elsimítani az ellentéteket, ami gazdasági viták esetében sikerülni szokott. A Szovjetunió nem tudott úgy demokratizálódni, hogy egységét is megőrizze, mert az uniót alkotó nemzetek közt nem volt konszenzus a közös állampolgárság és azonosság megtartására nézve. A demokrácia csak úgy valósulhat meg, hogy az ország kisebb nemzeti egységekre bomlik. Az amerikai demokrácia meglepően jól boldogult az etnikai sokféleséggel, ez a sokféleség azonban bizonyos határok közt maradt: Amerika egyetlen etnikai csoportja sem ősi földjén élő, saját nyelvét beszélő, hosszú nemzeti múltra visszatekintő szuverén történelmi közösség.

A modernizáló diktatúra elvben sokkal jobb eredményeket érhet el, mint a demokrácia, azoknak a társadalmi feltételeknek a megteremtésében, amelyek lehetővé teszik mind a kapitalista gazdasági növekedést, mind pedig – idővel – a stabil demokrácia létrejöttét. Vegyük, mondjuk, a Fülöpszigetek esetét. Az ottani társadalmat még ma is az jellemzi, hogy vidéken nagy a társadalmi egyenlőtlenség, mivel a megművelhető földek túlnyomó része a kisszámú régi birtokoscsaládok kezében van. Mint a nagybirtokos felsőbb osztályok általában, a Fülöp-szigetekiek sem tűnnek ki dinamizmusukkal és sikeres gazdálkodásukkal. Társadalmi súlyuk miatt mégis mindig vezető szerepet játszottak a függetlenedés után az ország politikai életében. Ennek a társadalmi csoportnak a töretlen uralma az oka,, hogy megszületett Délkelet-Ázsia maradék maoista gerillamozgalmainak egyike, a Fülöpszigetek Kommunista Pártja és katonai szárnya, az Új Néphadsereg. A Marcos-diktatúra 1986-ban bekövetkezett megdöntése és Corazón Aquino hatalomra kerülése után sem történt semmi a földeloszlás és a felkelés problémáinak az orvoslására, nem utolsósorban azért, mert Aquino asszony családja az ország legnagyobb birtokosai közé tartozik. Elnökké választása óta a komoly földreform keresztülvitelét célzó erőfeszítéseket a törvényhozás sorra meghiúsította – ebben a testületben ugyanis éppen azok a hangadók, akik ellen a reform irányul. A demokrácia ebben az esetben képtelen kialakítani azt a társadalmi egyenlőségen alapuló rendet, amely egyrészt a kapitalista növekedéshez, másrészt magának a demokráciának a stabilizálásához, időtállóvá tételéhez szükséges.[215] Ilyen körülmények között a diktatúra sokkal jobban működhetne, több esélye lenne modern társadalom létrehozására, mint ahogy diktatórikus hatalom felhasználásával hajtottak végre földreformot Japánban az amerikai megszállás alatt.

Hasonló reformra vállalkoztak azok a baloldali katonatisztek, akik 1968 és 1980 közt kormányozták Perut. Mielőtt átvették a hatalmat, az ország földjeinek 50 százaléka – és a politikában a döntő szó – 700 *hacienda* -tulajdonosé volt. A katonai junta Latin-Amerika Kuba utáni legátfogóbb földreformját vitte véghez, a régi agráraoligarchákat új, modern ipari elittel és techno-bürokratákkal váltva fel, s a középosztály hatalmas mértékű gyarapodását a közoktatás fejlesztésével is elősegítve.[216] Ez a diktatórikus közjáték egy még nagyobb és még rosszabb hatásfokú állami szektorral terhelte meg ugyan Perut,[217] de megszüntette a legkirívóbb társadalmi egyenlőtlenségek egy részét, s így megcsillantotta a reményt, hogy majd

valamikor, miután a katonák visszamentek laktanyáikba, ami 1980-ban meg is történt, kialakul egy gazdaságilag valóban modern szektor.

Nemcsak a leninista baloldal használhatja fel az állam diktatórikus eszközeit az uralkodó társadalmi csoportok hatalmának a megtörésére; ha jobboldali rezsimek élnek ezzel a módszerrel, megnyílhat az út a piacgazdaság felé, s azon át az iparosodás legmagasabb szintjeire. A kapitalizmus ugyanis leginkább a gyorsan reagáló és egyenlőségre törekvő társadalomban virágzik, ahol a vállalkozói középosztály már félreállította a régi földesurakat és egyéb kiváltságos, ám a gazdasághoz nem sokat értő társadalmi csoportokat. Ha egy modernizáló diktatúra ennek a folyamatnak a meggyorsítására alkalmaz kényszert, s ellen tud állni a kísértésnek, hogy egy rosszul gazdálkodó régi földbirtokos osztály anyagi eszközeit és hatalmát egy ugyanolyan rosszul gazdálkodó állami szektornak adja át, akkor semmi okunk azt mondani, hogy ez összeegyeztethetetlen a „posztindusztriális” gazdasági szervezettség legmodernebb formáival. Ez a fajta logika vezérelte Andranik Migranjant és más szovjet értelmiségieket, amikor kijelentették, hogy a Szovjetunió csak „tekintélyelvű átmenet” útján juthat el a piacgazdaságba, tehát diktatórikus hatalommal felruházott nemzeti elnökségre van szükség.[218]

Az osztály-, nemzeti, etnikai vagy vallási különbségek okozta társadalmi feszültségeket maga a kapitalista gazdasági fejlődés is enyhítheti, mert azzal biztat, hogy előbb-utóbb létrejön a demokratikus közmegegyezés. De korántsem biztos, hogy az ország gazdasági növekedésével eltűnnek a feszültségek, vagy hogy nem térnek még élesebb formában vissza. A gazdasági fejlődés nem gyöngítette a francia kanadaiak nemzeti azonosságérzését Québecben; épp ellenkezőleg, mivel attól tartanak, hogy a többségi angol nyelvű kultúra felszívja őket, még inkább ragaszkodnak különállásukhoz. Ha azt mondjuk, a demokrácia jobban működik olyan társadalmakban, amelyeknek a polgárai „egyenlőknek születnek”, mint az amerikaiak, rögtön felvetődik a kérdés: de egyáltalán hogy éri el ezt egy nemzet? A demokrácia tehát nem lesz szükségképpen működőképesebb, ha a társadalmak komplexebbé és sokszínűvé válnak. Sőt pontosan akkor mond csődöt, amikor a társadalmak komplexitása átlép egy bizonyos határt.

Az előzőekben bemutatott második érv, hogy tudniillik a demokrácia baloldali vagy jobboldali nem demokratikus elitek hatalmi harcának a „melléktermékeként” is létrejöhet, szintén nem magyarázza meg

kielégítően, miért kell a liberális demokrácia felé tartó fejlődésnek *egyetemesnek* lennie. Ebből az elméletből ugyanis kitűnik, hogy az állam vezetéséért küzdő csoportok egyike sem lelkesedik a demokráciáért *mint végeredményért.* A demokrácia inkább afféle fegyverszünet a hadakozó klikkek közt, s a hatalmi egyensúly felbillenése, valamelyik csoport vagy elit diadalmaskodása a létét fenyegeti. Másképp kifejezve: ha a demokrácia csupán azért jelenik meg a Szovjetunióban, mert az olyan becsvágyó politikusoknak, mint Gorbacsov és Jelcin, kell egy demagogikus nádpálca a mindenható pártapparátus megfegyelmezésére, akkor az egyiknek vagy a másiknak a győzelme a demokratikus vívmányok megsemmisüléséhez vezethet. Ez az elmélet ugyanígy azt is feltételezi, hogy a demokrácia Latin-Amerikában nem sokkal több, mint a tekintélyelvű jobboldal és baloldal kompromisszuma, illetőleg nagy hatalmú jobboldali csoportok kiegyezése, amelyek mindegyikének megvan a saját elképzelése a helyes társadalmi rendről, s ezt igyekszik is valóra váltani, mihelyt magához ragadta a kormányrudat. Nos, ez talán jó leírása a folyamatnak, melynek eredményeképpen bizonyos országok demokratizálódnak, de ha a demokrácia senkinek sem az eszménye, aligha lesz stabil. Ennek a magyarázatnak az alapján nem várható egyetemes fejlődés ebben az irányban.[219]

Az utolsó érv, azaz hogy az előrehaladó iparosodás iskolázott középosztály-társadalmakat alakít ki, s ezek természetszerűleg liberális jogrendet és a politikai életben való demokratikus részvételt igényelnek, csak egy bizonyos pontig helytálló. Az ésszerű és világos, hogy az iskolázottság, ha nem is nélkülözhetetlen előfeltétele, mindenesetre igen kívánatos járuléka a demokráciának. Nehéz elképzelni, hogy a demokrácia megfelelően működhet egy nagyrészt írástudatlan társadalomban, ahol az emberek nem tudják az információkat felhasználni, és nem ismerik a lehetőségeiket. De egész más dolog kijelenteni, hogy az iskolázottság *szükségszerűen* a demokratikus normákban való hithez vezet. A műveltség emelkedő szintje egy sor országban, a Szovjetuniótól és Kínától Dél-Koreáig, Tajvanig és Brazíliáig csakugyan szoros összefüggésben volt a demokratikus normák elterjedésével. Ám a világ oktatási központjaiban a divatos eszmék jelenleg történetesen a demokrácia eszméi: nem meglepő, ha egy tajvani diák, aki a kaliforniai egyetemen mérnöki diplomát szerzett, azzal a meggyőződéssel tér haza, hogy a modern országok legmagasabb fokú politikai szervezeti formája a liberális demokrácia. Ez azonban

merőben más, mint azt állítani, hogy *szükségszerű* kapcsolat van mérnöki képzettsége – Tajvan számára gazdaságilag fontos tudása – és újsütetű demokratizmusa közt. Ha tehát természetesnek vesszük, hogy a művelődés a demokratikus értékek elfogadásához vezet, ugyancsak elfogultnak mutatkozunk, lévén demokraták. Más korszakokban, amikor a demokratikus eszmék nem voltak ennyire népszerűek, a Nyugaton tanuló fiatalok ugyanilyen gyakran mentek haza abban a hitben, hogy a modern társadalmak jövője a kommunizmus vagy a fasizmus. Az Egyesült Államokban a felsőoktatás ma a XX. századi gondolkodás történelemelemző és relativista szemléletét oltja bele a fiatalokba. Így jó polgárai lesznek a liberális demokráciáknak, mert megtanulják, hogy az övéktől eltérő nézeteket tiszteletben kell tartani, de másvalami is az agyukba vésődik: semmiféle döntő érv nem szól amellett, hogy a liberális demokrácia különb a többi kormányzati formánál.

A tény, hogy iskolázott középosztálybeli emberek a legfejlettebb ipari országokban a liberális demokráciát általában többre tartják a diktatúra különböző válfajainál, felveti a kérdést, hogy mi ennek az oka. Az elég világosnak látszik, hogy *nem* azért tartják többre a demokráciát, mert ezt magának az iparosodás folyamatának a logikája sugallja. Sőt ennek a folyamatnak a logikája a jelek szerint épp az ellenkező irányba mutat. Mert ha egy ország legfőbb célja a gazdasági növekedés, akkor az igazán előnyös összetétel nem a liberális demokrácia, és nem is a szocializmus leninista vagy demokratikus változata, hanem a liberális gazdaság és a politikai diktatúra párosítása, amit néhány megfigyelő „bürokratikus-diktatórikus államnak” minősített, s amit mi „piacorientált parancsuralomnak” nevezhetünk.

Figyelemre méltó empirikus bizonyítékok szólnak amellett, hogy a piacorientált modernizáló tekintélyelvű vagy parancsuralmi rendszerek jobb gazdasági teljesítményekre képesek, mint demokratikus megfelelőik. A történelem folyamán a legjelentősebb gazdasági növekedést az ilyen típusú államok érték el: a császári Németország, a Meidzsi-Japán, Vitte és Sztolipin Oroszországa, a közelmúltban pedig Brazília az 1964-es hatalomátvétel után, Chile Pinochet idején és természetesen az ázsiai „újonnan iparosodott országok”.[220] 1961 és 1968 között például a fejlődő világ demokráciáinak, köztük Indiának, Sri Lankának, a Fülöp-szigeteknek, Chilének és Costa Ricának mindössze 2,1 százalék volt az éves növekedési átlaga, míg a konzervatív parancsuralmi rezsimek (Spanyolország,

Portugália, Irán, Tajvan, Dél-Korea, Thaiföld és Pakisztán) csoportjánál 5,2 százalék volt a növekedési átlag.[221]

Hogy a piacorientált tekintélyelvű vagy parancsuralmi rendszer miért ér el jobb gazdasági eredményeket, mint a demokratikus, az meglehetősen nyilvánvaló, és Joseph Schumpeter osztrák közgazdász is kifejtette *Kapitalizmus, szocializmus és demokrácia* című könyvében. A demokratikus országokban a választók elvben ugyan a szabadpiac hívei, de tüstént sutba dobják ezt a „meggyőződésüket”, ha tulajdon rövid távú gazdasági érdekeik forognak kockán. Más szóval: nem tételezhető fel, hogy a demokratikus közönség ésszerű gazdasági döntéseket hoz, vagy hogy a gazdaság vesztesei nem használják majd fel politikai hatalmukat pozícióik védelmére. A demokratikus rezsimek társadalmaik különböző érdekcsoportjainak igényeire reagálva összességükben hajlanak arra, hogy többet költsenek szociális intézményekre, hogy bérkiegyenlítő adópolitikájukkal lehűtsék a munkakedvet, hogy támogassák a gyengélkedő és nem versenyképes iparágakat, s hogy ennélfogva nagyobb költségvetési hiányokat és magasabb inflációs rátákat is elfogadjanak. Vegyünk egy hazai példát: az Egyesült Államok sokkal többet költött, mint amennyit termelt, évről évre növelte az államháztartás deficitjét, ezzel veszélyeztetve az elkövetkezendő évek gazdasági növekedését és szűkítve a következő nemzedékek lehetőségeit, s mindezt csupán azért, hogy fenntartsa a fogyasztás magas szintjét. Az általános aggodalom ellenére, hogy ez a meggondolatlanság hosszú távon gazdaságilag és politikailag egyaránt káros lehet, az amerikai demokratikus rendszer képtelen volt megbirkózni a problémával, mert nem tudta eldönteni, hogyan ossza el – a méltányosság betartásával – a költségvetés megnyirbálásából és az adóemelésekből származó terheket. A demokrácia így az utóbbi években gazdasági téren nem valami remekül működött Amerikában.

A parancsuralmi rendszerek viszont elvben alkalmasabbak arra, hogy valóban liberális gazdaságpolitikát folytassanak, amelyet nem torzítanak el a növekedést akadályozó újraelosztási törekvések. Nem kell ugyanis tekintetbe venniük a hanyatló iparágak munkásait, vagy szubvenciókkal segíteniük a gyönge hatásfokkal dolgozó szektorokat, pusztán mert az utóbbiaknak politikai befolyásuk van. Ha szükséges, hatalmi eszközökkel is visszafoghatják a fogyasztást a hosszú távú növekedés érdekében. A délkoreai kormányzat a hatvanas években, az ország nagymértékű gazdasági növekedése idején a bérköveteléseket is el tudta fojtani: betiltotta

a sztrájkokat, és megtiltotta, hogy a munkásság fogyasztásának növelését és szociális helyzetének javítását akár csak szóba is hozzák. De miután az ország 1987-ben demokratizálódott, sztrájk sztrájkot követett, s a hosszú ideig némaságra kárhoztatott munkásság erélyesen sürgette a béremelést, amit az új, demokratikusan megválasztott kormányzat kénytelen volt teljesíteni. Az eredmény a délkoreai munkaerő jelentős megdrágulása és a versenyképesség csökkenése volt. A kommunista rezsimek természetesen rendkívül magas megtakarítási és beruházási rátákat tudnak elérni, mert könyörtelenül kiszipolyozzák a fogyasztókat, de hosszú távú növekedésük és modernizálási képességük megszenvedi a verseny hiányát. A piacorientált parancsuralmi rendszerek viszont mindkét világ előnyeit hasznukra fordítják: viszonylag nagyfokú társadalmi fegyelmet kényszerítenek rá népeikre, s kellő szabadságot biztosítanak, hogy bátorítsák az újítást s a legkorszerűbb technikák alkalmazását.

Ha az egyik érv a gazdasági hatékonyság szempontjából a demokráciák ellen az, hogy túl sokat bajlódnak a piaccal az újraelosztás és a fogyasztás érdekében, a másik érv éppen az, hogy nem bajlódnak eleget. A piacorientált parancsuralmi rendszerek gazdaságpolitikája sok tekintetben inkább etatista, mint az észak-amerikai és nyugateurópai fejlett demokráciáké. Ám ez az etatizmus igen célratörően csakis arra irányul, hogy elősegítse a gazdasági növekedést, s nem az újraelosztás és a társadalmi igazság a célja. Nem világos, hogy az úgynevezett „iparpolitika”, amelynek alapján az állam pénzügyileg vagy egyéb módon támogat bizonyos gazdasági szektorokat mások rovására, végül is többet használt-e, mint ártott Japán és a többi iparosodott ázsiai ország gazdaságának. De az állam piaci beavatkozása, ha hozzáértőén hajtják végre és megmarad a piaci verseny tág keretei között, nyilvánvalóan nagyon is összeegyeztethető az igen magas növekedési szintekkel. A tajvani gazdaság irányítói a hetvenes évek végén és a nyolcvanas évek elején a könnyűiparból – például a textilgyártásból – átterelték a beruházásokat a csúcstechnika – elektronika, félvezetőgyártás – területére, bár ez sok keserűséget és súlyos munkanélküliséget okozott az előbbi szektorban. Ez az iparpolitika azért járt sikerrel Tajvanon, mert az állam meg tudta védeni tervező technokratáit a politikai nyomástól, úgyhogy piacerősítő intézkedéseket tehettek, és a hatékonyság kritériumai szerint hozhatták meg döntéseiket – egyszóval azért járt sikerrel, mert Tajvant *nem* demokratikusan kormányozták. Sokkal kevésbé valószínű, hogy egy

amerikai „iparpolitika” fokozná a versenyképességet, pontosan azért, mert Amerika demokratikusabb, mint Tajvan vagy az újonnan iparosodott ázsiai országok. A tervezési folyamat egykettőre áldozatul esne a Kongresszusnak, amely minduntalan nyomást gyakorolna rá, hol rossz hatásfokú iparágak védelmében, hol olyanokat támogatva, amelyekhez sajátos érdekek fűződnek.

Annyi kétségtelen, hogy a gazdasági fejlődés és a liberális demokrácia közt kapcsolat van, ezt bárki megállapíthatja, ha egyszerűen csak szétnéz a világban. E kapcsolat természete azonban jóval bonyolultabb, mint amilyennek első pillantásra látszik, s az eddig bemutatott elméletek egyike sem magyarázza meg kielégítően. A modern természettudomány logikája és az iparosítási folyamat, melyet táplál, a politika szférájában – a gazdaság szférájától eltérően – nem egyetlen irányba mutat. A liberális demokrácia összeegyeztethető az ipari érettséggel, és számos iparilag fejlett állam polgárai sokra tartják, de úgy rémlik, nincs *szükségszerű* összefüggés a kettő között. Az „irányzatos” történelmünk alapját alkotó Mechanizmus éppúgy vezethet bürokratikus-

diktatórikus jövőbe, mint liberálisba. Így tehát másutt kell kereskednünk, ha meg akarjuk érteni a diktatúrák jelenlegi válságát és a demokratikus világforradalmat.

11
Válasz a korábbi kérdésre

Kant kérdésére, hogy lehetséges-e kozmopolita szemléletű egyetemes történelmet írni, ideiglenesen azt feleljük, igen.

A modern természettudománytól kaptunk egy Mechanizmust, melynek fokozatos kibontakozása irányt szab és következetességet ad az utóbbi három-négy évszázad történelmének.Egy olyan korban, amikor az európai és észak-amerikai tapasztalatokat már nem azonosíthatjuk az emberiségre mint egészre vonatkozókkal, ez a Mechanizmus valóban egyetemes. Eltekintve a Brazília vagy Pápua Új-Guinea dzsungeleiben élő, gyorsan fogyatkozó törzsektől, nincs az emberi nemnek egyetlen ága sem, amelyet ne érintett volna meg a Mechanizmus, s amely ne kötődne a többihez a modern fogyasztói társadalmaknak az egész földgolyót átfogó gazdasági hálózata révén. Nem a provincializmus, hanem a kozmopolitizmus jele, ha

elismerjük, hogy az utóbbi néhány évszázadban egy sajátos világkultúra keletkezett a technika ösztönözte gazdasági növekedés s az eléréséhez és fenntartásához szükséges kapitalista társadalmi viszonyok mint középpont körül. Azok a társadalmak, amelyek megpróbáltak ennek az egységesítésnek ellenállni, a Tokugava-kori Japántól és a Fényes Portától a Szovjetunióig, a Kínai Népköztársaságig, Burmáig és Iránig, csak utóvédharcokat vívhattak, s azt is alig egy-két nemzedéken át. Amelyiket nem győzte le a fejlettebb haditechnika, azt megigézte a modern természettudomány teremtette anyagi világ csillogása. Bár nem minden ország válhat fogyasztói társadalommá a közeljövőben, aligha akad olyan társadalom a világon, amelynek nem ez a célja.

Mivel a modern természettudomány hatalma *tény,* a történelem ciklikusságának az elméletét ma már nehéz bizonyítani. Ezzel nem azt állítjuk, hogy a történelemben nincsenek ismétlődések. Akik olvasták Thuküdidészt, felhívhatják a figyelmet Athén és Spárta vetélkedésének s az Egyesült Államok és a Szovjetunió hidegháborús konfliktusának hasonlóságára. Akik tudják, hogyan lettek naggyá, majd hogyan szürkültek, sorvadtak el bizonyos hatalmak az ókor egyes korszakaiban, és a maiakhoz hasonlítják őket, joggal fedeznek fel egyezéseket. A történelem egyik-másik régi elemének, tendenciájának a visszatérése azonban összeegyeztethető az irányzatos, dialektikus felfogással, de csak ha feltételezzük, hogy az ismétlődések között élnek az emlékek és nem szűnik meg a mozgás. Az athéni demokrácia nem modern demokrácia, és Spártának sincs jelenkori megfelelője, bár némely vonása megtalálható Sztálin Szovjetuniójában. Ahhoz, hogy a történelem valóban ciklikus legyen, amilyennek Platón és Arisztotelész elképzelte, iszonyú méretű világkatasztrófa kellene, amely a civilizációval együtt annak minden emlékét is eltüntetné. De még a nukleáris fegyverek és a légkör felmelegedése korában sem valószínű egy ekkora erejű, a modern természettudomány fogalmát szintén megsemmisítő kataklizma. És amíg ennek a vámpírnak át nem döfik a szívét, addig újra és újra regenerálódik – összes társadalmi, gazdasági és politikai velejárójával –, mégpedig néhány röpke generáció alatt. A lényeget bármi módon érintő irányváltoztatás teljes szakítás lenne a modern természettudománnyal s az általa teremtett világgal. A mai társadalmak aligha szánják rá erre magukat, s a katonai vetélkedés mindenképp rábírja az érdekelteket, hogy tagjai maradjanak ennek a világnak.

A XX. század végén úgy látszik, Hitler és Sztálin csupán történelmi mellék- és zsákutca volt, nem a társadalmi szerveződés valódi alternatívája. Ezek a totalitarizmusok, amelyekről ma sem tudjuk, hány emberéletbe és mennyi gyötrelembe kerültek, eredeti formájukban egy emberöltő alatt kiégtek: a hitlerizmus 1945-re, a sztálinizmus 1956-ra. Sok más ország is megpróbálkozott a totalitarizmus némely módozatával, az 1949-es kínai forradalomtól a kambodzsai népirtásig, amit a vörös khmerek vittek végbe a hetvenes években, s a kettő között légiónyi ocsmány kis diktatúra volt és van: baloldaliak, mint Észak-Korea, Dél-Jemen, Etiópia, Kuba és Afganisztán, s jobboldaliak, mint Irán, Irak és Szíria.[222] Ám ezeket az újabb keletű totalitarizmusokat mind az jellemzi, hogy viszonylag elmaradott és elszegényedett harmadik világbeli országokban jöttek létre.[223] Mivel a kommunizmus térnyerési kísérletei a fejlett világban kudarcot vallottak, s a mozgalom az iparosítást épp hogy elkezdő országokban tudott csak előretörni, feltehetőleg Walt Rostownak van igaza, aki a „totalitárius kísértést", ahogy nevezi, elsősorban „az átmenet betegségének" tartja, kóros állapotnak, amit a társadalmi-gazdasági fejlődés bizonyos szakaszában lévő ország különleges politikai és társadalmi követelményei okoznak.[224]

De mit mondjunk a fasizmusról, amely egy igen fejlett országban keletkezett? Lehetséges volna a német nemzetiszocializmust „a történelem egyik szakaszának" minősíteni ahelyett, hogy magának a modernségnek a sajátos szüleményét látnánk benne? És ha a harmincas éveket végigélő nemzedéket megdöbbentette és kizökkentette önelégültségéből annak a többgyökerű gyűlöletnek a kirobbanása, amelyről azt hitték, a civilizáció előrehaladása rég „legyőzte", ugyan ki biztosíthat bennünket, hogy nem leszünk hüledező tanúi egy másfajta, eddig fel nem fedezett kráter kitörésének?

A válasz természetesen az, hogy erre nincs semmi biztosíték, s nem nyugtathatjuk meg az utánunk következő nemzedéket, hogy már nem bukkannak fel újabb Hitlerek vagy Pol Potok. Az a mai, magát Hegel hívének valló „filozófus", aki azt állítaná, Hitler uralma *szükségszerű* volt, mert Németországnak csak ez hozhatta meg a demokráciát 1945 után, megérdemelné, hogy kinevessék. Másrészt viszont egy egyetemes történelemnek nem kell minden zsarnokságot és minden háborút igazolnia, ha értelmes és átfogó tendenciát akar kimutatni az emberi „fejlődésben. Ennek a fejlődési folyamatnak a hatékonyságát és hosszú távú

szabályszerűségét egyáltalán nem csökkenti, ha elismerjük: hosszabb és látszólag megmagyarázhatatlan történések szakították meg, mint ahogy a biológiai evolúció elméletét sem cáfolja meg a dinoszauruszok hirtelen kipusztulásának a ténye.

Nem elég egyszerűen csak a holocaustra hivatkozni, és arra számítani, hogy a történelemben észlelhető haladásról vagy ésszerűségről folyó eszmecserének rögtön vége szakad, noha ennek a szörnyűségnek az említésére csakugyan illik egy kis szünetet tartanunk és elmélkednünk. Vannak, akik elzárkóznak attól, hogy racionálisan boncolgassák a holocaust történelmi okait, s ez a magatartás hasonlít az antinukleáris aktivistákéhoz, akik nem hajlandók észérvekkel megvitatni az elrettentésnek vagy a nukleáris fegyverek stratégiai felhasználásának a kérdéseit. Mindkét esetben az illetőknek az az aggályuk, hogy az „ésszerű magyarázat" mintegy megszelídítené a népirtást, írók közt, akik a holocaustot valamiképp a modernség döntő eseményének tekintik, bevett szokás azt állítani róla, hogy történelmileg egyedülálló a maga gonoszságában, és egyben annak a potenciálisan egyetemes gonoszságnak a megnyilvánulása, amely minden társadalomban ott lappang a felszín alatt. A kettő azonban egyszerre nem lehet igaz: ha a holocaust egyedülálló gonoszság, példa nélkül való az egész történelemben, akkor hasonlóképpen egyedülálló okainak kellett lennie, s nem várható, hogy ezek az okok más korban, más országban egykönnyen ismét jelentkezzenek.[225] Így tehát semmiképp sem vehető a modernség egyik szükségszerű járulékának. Másrészt viszont, ha valamilyen egyetemes gonoszság megnyilvánulása, akkor nem más, mint szélsőséges változata annak a félelmetes, de jól ismert jelenségnek, amelyet nacionalista túlkapásokként szoktunk emlegetni, s amely lassíthatja, de ki nem siklathatja a Történelem mozdonyát.

Én magam megkockáztatnám azt a véleményt, hogy a holocaust egyedülálló gonoszság volt s egyben bizonyos egyedülálló történelmi körülményeknek a következménye, amelyek a húszas és harmincas évek Németországát jellemezték. Ezek a feltételek nemcsak hogy nincsenek meg minden fejlett társadalomban, hanem nagyon nehéz is lenne (bár nem lehetetlen) ismét előidézni őket valahol. E körülmények közül nem egy, például a vereség egy hosszú és kegyetlen háború után s a gazdasági válság, jól ismert és más országokban is kialakulhat. Mások azonban az akkori Németország sajátos szellemi és kulturális hagyományaival kapcsolatosak, az antimaterializmussal s a küzdelem és áldozat dicsőítésével, amiben a

németek annyira különböztek a liberális franciáktól és angoloktól. Ezeket a „modernnek” egyáltalán nem mondható hagyományokat erősen próbára tette a társadalom széthullása, melyet Németország gyors ütemű iparosítása okozott a francia-porosz háború előtt és után. A nácizmust is fel lehet fogni „az átmenet betegsége” egyik, noha szélsőséges, válfajának, a modernizációs folyamat melléktermékének, amely egyáltalán nem volt szerves része magának a modernségnek.[226] Mindez nem jelenti azt, hogy nácizmusféle jelenségek ma már nem fordulhatnak elő, mert társadalmilag túljutottunk ezen a szakaszon. De sugallja azt, hogy a fasizmus kóros és kivételes állapot, amelyből a modernség mint egész nem ítélhető meg.

Jóllehet a sztálinizmust vagy a nácizmust a társadalmi fejlődés betegségeinek mondjuk, jól látjuk, milyen iszonyatos rezsimek voltak, és átérezzük áldozataik tragédiáját. Amint Jean-François Revel rámutatott, a tény, hogy a nyolcvanas években néhány országban diadalmaskodott a demokrácia, semmit sem segít azokon a milliókon, akiknek az életét az utóbbi száz évben felemésztette a totalitarizmus.[227]

Az a tény azonban, hogy az *ő* életük hiábavaló volt, és szenvedéseikért nem kaptak kárpótlást, bennünket ne némítson el, ne akassza meg annak a kérdésnek a taglalását, felfedezhető-e a történelemben valamilyen ésszerű tendencia. Az egyetemes történelemtől – ha van ilyen – sokan azt várják, hogy afféle világi gondviselés legyen, vagyis hogy a történelem végső célja alapján igazoljon minden létezőt. De aki logikusan gondolkodik, nem számít erre. Az egyetemes történelem ugyanis olyan szellemi mű, amelynek megalkotója igen nagy határozottsággal rostálja, tömöríti és általánosítja a történelem részleteit és tanulságait, s majdhogynem szükségszerűen mellőz egész népeket és korokat, a „történelem előtti időket”. Bármilyen egyetemes történelmet sikerül is „összehoznunk”, óhatatlanul kimarad belőle egy sereg esemény, amelyek pedig azoknak, akik átélték őket, igencsak valóságosak. Az egyetemes történelem intellektuális eszköz, semmi több, nem veheti át Isten helyét, hogy személyes elégtételt szolgáltasson a történelem minden áldozatának.

És végül: a történelmi fejlődés olyan – kétségkívül rémületes – törései ellenére, mint a holocaust, nyilvánvaló tény, hogy a modernség összefüggő és rendkívül erőteljes egész. E töréseknek a léte azoknak a figyelemre méltó hasonlóságoknak a valóságértékét sem csökkenti, amelyek a modernizációs folyamatot átélt emberek tapasztalataiban megfigyelhetők. Senki sem

tagadhatja, hogy a XX. századi élet lényegesen különbözik minden előző kor életétől, és azok, akik a fejlett demokráciák kényelmes körülményeit élvezik, s csak gúnyolódni tudnak a történelmi haladás elvont eszméjén, nemigen volnának hajlandók egy elmaradott harmadik világbeli országban – azaz voltaképpen az emberiség egy korábbi fejlődési fokán – élni. Elismerhetjük, hogy a modernség új teret nyitott az emberi gonoszságnak, sőt a *morális* haladás tényét is kétségbe vonhatjuk, de változatlanul hiszünk egy irányzatos és következetes történelmi folyamatban.

12
Nincs demokrácia demokraták nélkül

Most már valószínűleg világos, hogy a Mechanizmus, melyet felvázoltunk, alapjában véve a történelem gazdasági értelmezése. „A modern természettudomány logikájának” nincs saját ereje, csak az embereknek van erejük, akik a tudományt a természet leigázására akarják felhasználni, hogy kielégítsék szükségleteiket vagy védekezzenek különböző veszélyek ellen. Maga a tudomány (akár a gépesített termelés, akár a racionális munkamegosztás formájában) csupán a természeti törvények meghatározta technikai lehetőségek horizontját jelöli ki. Az embereket egy bizonyosfajta vágy sarkallja, hogy kiaknázzák ezeket a lehetőségeket: nem a korlátozott körű „természetes” szükségletek kielégítésének a vágya, hanem egy roppant rugalmas vágy, amelynek a saját lehetőséghorizontja folytonosan tágul.

Másképp kifejezve: a Mechanizmus a történelemnek egy többé-kevésbé marxista értelmezése, amely a legkevésbé sem marxista végkövetkeztetéshez vezet. „Az emberi nemhez tartozó lény” termelési és fogyasztási vágya hajtja azokat, akik falujukat vagy tanyájukat otthagyva a városba költöznek, hogy nagy gyárakban vagy nagy hivatalokban dolgozzanak, nem a szántóföldeken, hogy munkaerejüket a legtöbbet kínálónak adják el ahelyett, hogy őseik foglalkozását folytatnák, hogy tanuljanak és képzettségeket szerezzenek, s hogy alávessék magukat a szigorú időbeosztás fegyelmének.

Marx tanításával ellentétben azonban az a társadalomfajta, amely lehetővé teszi, hogy az emberek a legtöbbet termeljenek és fogyasszanak az egyenlőséget leginkább megközelítő elosztásban, nem a kommunista,

hanem a kapitalista. Marx *A tőke III*. kötetében így írja le „a szabadság birodalmát”, amely majd a kommunizmusban valósul meg:

A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik az a munka, melyet a nyomor és a külső célszerűség határoz meg: ez a birodalom tehát a dolog természeténél fogva túl van a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján. Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, s ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. A szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ezt a természettel való anyagcseréjüket ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erőfelhasználással, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése.[228]

Nos, a marxista felfogás szerint a szabadságot a négyórás munkanap határozza meg, vagyis az a társadalom, amely olyan termelékeny, hogy az emberek a délelőtti munkájukkal ki tudják elégíteni a saját, a családjuk s a tőlük függők összes természetes szükségleteit, s a délutánt és estét a vadászatnak, a költészetnek vagy a kritikának szentelhetik. A való világbeli kommunista társadalmak, így a Szovjetunió és a volt Német Demokratikus Köztársaság bizonyos fokig már megvalósították ezt a szabadságot, hiszen polgáraik közül kevesen töltöttek becsületes munkával napi négy óránál többet. Ám a fennmaradó időt ritkán fordították versek vagy kritikák írására, mert egyhamar rács mögött találhatták volna magukat: leginkább sorbanállásra és iválszatra fordították, vagy éppen megpróbálták kiügyeskedni, hogy valamelyik szennyezett vizű tenger partján, egy túlzsúfolt üdülőben vakációzhassanak. De ha az alapvető fizikai

szükségletek kielégítése a munkások esetében átlagosan négy óra munkát kívánt a szocialista társadalmakban, akkor ugyanez alig egy vagy két óra munkát kívánt a megfelelő kapitalista társadalmakban, s a munkanapot kikerekítő hat-hét óra többletmunka gyümölcse nemcsak a kapitalisták zsebébe vándorolt, hanem a munkásoknak is lehetővé tette, hogy autókat, mosógépeket, mikrohullámú sütőket és lakókocsikat vásároljanak. Hogy ez valódi szabadság volt-e a szó bármilyen értelmében, az persze más kérdés, de az amerikai munkás sokkal kevésbé volt a szükségletek rabja, mint szovjet szaktársa.

A munka termelékenységét rögzítő statisztikák természetesen nincsenek szükségszerű összefüggésben a boldogsággal. Amint Marx kifejtette, a fizikai szükségletek a termelékenységgel együtt növekszenek, s ahhoz, hogy tudjuk, melyik társadalomtípusban elégedettebbek a munkások, tudnunk kellene, melyik képes jobban kiegyensúlyozni a szükségleteket a termelési lehetőségekkel. A dolgok iróniája abban nyilvánult meg, hogy akárcsak a nyugati fogyasztói társadalmakban, a kommunista társadalmakban is egyre szélesedett az igények horizontja, ám az eszközök nem voltak meg a kielégítésükhöz. Erich Honecker gyakran elmondta, hogy az életszínvonal az NDK-ban „sokkal magasabb, mint a császár idejében volt"; és valóban jóval magasabb volt, mint a legtöbb társadalomé a történelem folyamán, sokszorosan felülmúlta az ember „természetes" igényeinek kielé-gítéséhez szükségeset. Csakhogy ez nemigen számított. A keletnémetek nem a császári idők embereivel mérték össze magukat, hanem a mai nyugatnémetekkel, s úgy látták, társadalmuk híján van sok mindennek.

Ha az ember elsősorban „gazdasági állat", akit vágya és értelme vezérel, akkor a történelmi fejlődés dialektikus folyamatának meglehetősen hasonlónak kell lennie a különböző társadalmakban és kultúrákban. Ez volt a „modernizációs elmélet" végkövetkeztetése, a történelmi változást irányító erők lényegében gazdasági értékelését a marxizmustól kölcsönözve. A modernizációs elmélet 1990-ben sokkal meggyőzőbbnek látszik, mint tizenöt vagy húsz évvel ezelőtt, amikor tudományos körökben hevesen támadták. A gazdasági fejlődés magas szintjére jutó országok ugyanis egyre hasonlóbbá válnak egymáshoz, legalábbis nagy részük. Mert bár az országok számos út közül választhatnak, amely mind a történelem végéhez visz, a modernségnek nem sok „jó üzletmenetet" ígérő változata van a kapitalista liberális demokratán kívül.[229] A modernizáló országok

Spanyolországtól és Portugáliától a Szovjetunióig, Kínáig, Tajvanig és Dél-Koreáig mind ebben az irányban haladnak.

De mint a történelem valamennyi gazdasági elmélete, a modernizációs sem egészen kielégítő. Ez az elmélet csak olyan mértékben érvényes, amilyen mértékben az ember gazdasági lény, amilyen mértékben a gazdasági növekedés és az ipari ésszerűség kényszerei mozgatják. Tagadhatatlan bizonyító ereje abból a tényből ered, hogy az ember – kivált az átlagember – többnyire ilyen indíttatásoknak engedve cselekszik. Csakhogy vannak más jellegű indítékok is, amelyeknek semmi közük a gazdasághoz, és a történelem töréseit – a legtöbb háborút, a vallási, ideológiai vagy nacionalista szenvedélyek kirobbanásait, amelyek a Hitler- és Khomeini-féle jelenségekhez vezetnek – ezek okozzák. Az emberiség igazi egyetemes történelmének nemcsak az általános és a növekedéssel kapcsolatos irányzatokat, hanem a folytonossági hiányokat és a váratlan fordulatokat is meg kell magyaráznia.

Az eddig elmondottakból nyilvánvalóan kiderült, hogy a demokrácia jelenségére nem találunk megfelelő magyarázatot, ha pusztán gazdasági összefüggésekben vizsgáljuk. A történelem gazdasági értelmezése elvisz bennünket a liberális demokráciában megvalósuló ígéret Földjének kapujához, de e kaput nem nyitja meg előttünk. A gazdasági modernizáció során végbemehetnek bizonyos nagy társadalmi változások, például a törzsi és mezőgazdasági társadalmak városivá, iskolázottá, középosztály jellegűvé alakulhatnak át, s ez mintegy megteremtheti a demokrácia anyagi feltételeit. Ez a folyamat azonban magát a demokráciát nem magyarázza meg, mert ha a mélyére nézünk, megállapíthatjuk, hogy a demokráciát szinte sohasem gazdasági okok miatt választják. Az első jelentős forradalmak, az Egyesült Államoké és Franciaországé, akkor zajlottak le, amikor az ipari forradalom épp csak megkezdődött Angliában, és egyik ország sem „modernizálódott” úgy gazdaságilag, ahogy ezt ma értjük. Az tehát, hogy hitet tettek az emberi jogok mellett, nem lehetett az iparosítási folyamat következménye. Az amerikai alapító atyák joggal bőszültek fel, amikor a brit korona a megadóztatásukkal próbálkozott, holott nem volt képviseletük a parlamentben, abbeli döntésük azonban, hogy kikiáltják a függetlenséget, megküzdenek Nagy-Britanniával, és új, demokratikus rendet alakítanak ki, aligha vezethető vissza a gazdasági hatékonyságra. Hiszen választhatták volna a szabadság nélküli jólétet és a gyarapodást, amire később annyi példa volt a történelemben, a konzervatív ültetvényesektől, akik ellenezték

a Függetlenségi nyilatkozatot az Egyesült Államokban, a XIX. századi német és japán tekintélyelvű modernizálókon át egészen kortársainkig: Teng Hsziao-pingig, aki lehetővé tette országának a gazdasági liberalizálást és modernizációt, de továbbra is a pártdiktatúra gyámkodásával, és Li Kuan Juig, aki kijelentette, hogy a demokrácia csak kerékkötője lenne Szingapúr látványos gazdasági sikerének. És mégis minden korban voltak emberek, akik elszánták magukat arra a korántsem gazdasági lépésre, hogy életüket és megélhetésüket kockáztatva síkraszálljanak a demokratikus jogokért. Nincs demokrácia demokraták nélkül, vagyis egy olyan sajátságosan Demokratikus Ember nélkül, aki kívánja és formálja a demokráciát, és maga is formálódik általa.

A modern természettudomány fokozatos kibontakozásán alapuló egyetemes történelem ezenfelül csak az utóbbi három-négyszáz évben, a tudományos módszer kidolgozása és alkalmazása utáni korszakban tud kiigazodni. De sem a tudományos módszer, sem az emberi vágy felszabadítása, mely az erőfeszítéseket a természet meghódítására és az emberi törekvések szolgálatába állítására összpontosította, nem *ex nihilo* került Descartes vagy Bacon tollára. Egy teljesebb egyetemes történelemnek, még ha nagyrészt a modern természettudományra támaszkodik is, a tudománynak a modernség előtti kezdeteit s a Gazdasági Ember vágya mögött rejlő vágyat ugyancsak meg kell értenie.

Ezek a megfontolások azt sugallják, hogy nem jutottunk túl messzire sem a mai liberális világforradalom, sem a hátterét alkotó bármiféle egyetemes történelem alapjainak a felderítésében. A modern gazdasági világ hatalmas és tekintélyes szervezet, amely vastörvényeivel életünk nagy részét szabályozza, de létrejöttének folyamata nem azonos magával a történelemmel, és nem ad választ arra, vajon a történelem végéhez értünk-e vagy sem. Jobban tesszük hát, ha ez ügyben nem Marxtól és attól a szociológiai hagyománytól várunk segítséget, amely az ő gazdasági alapú történelemfelfogásából keletkezett, hanem Hegeltől, Marx idealista „elődjétől”, aki a filozófusok közül elsőként reagált Kant felszólítására, és írt egyetemes történetet. Hegel ugyanis összehasonlíthatatlanul jobban érti a történelem alapját képező Mechanizmust, mint Marx vagy a jelenkori szociológusok bármelyike. Hegel úgy látja, az emberiség történelmének fő mozgatója nem a modern természettudomány vagy a vágyak szüntelenül táguló horizontja, hanem egy gazdaságinak semmiképp sem nevezhető hajtóerő, az *elismerésért való küzdelem.* Hegel egyetemes története

kiegészíti a Mechanizmust, melyet mi csak néhány vonással rajzoltunk fel, s átfogóbb képet ad az emberről – az emberről mint *emberről* –, megvilágítva ezzel a folytonossági hiányokat, a háborúkat és az irracionalitásnak a nyugodt gazdasági fejlődést megszakító kitöréseit, amelyekben bővelkedik a történelem.

A visszatérés Hegelhez azért is fontos, mert megadja a szükséges keretet annak a megértéséhez, vajon várhatjuk-e, hogy a történelmi folyamat a végtelenségig folytatódik, vagy valóban elérkeztünk-e a történelem végéhez. Ennek az elemzésnek a kiindulási pontjául fogadjuk el azt a hegeli-marxi tételt, miszerint a történelem eddig *dialektikusan*, vagyis az ellentmondások folyamata révén haladt, s egyelőre tegyük félre azt a kérdést, idealista vagy materialista alapú-e a dialektika. Eszerint tehát minden társadalmi-politikai szervezeti forma, amely a világ valamely részén feltűnik, belső ellentmondást hordoz magában, s ez idővel tönkreteszi, úgyhogy át kell adnia a helyét egy másfajta, sikeresebb változatnak. A történelem végével kapcsolatos problémát a következőképpen lehet megfogalmazni: van-e olyan „ellentmondás" jelenlegi liberális demokratikus társadalmi rendünkben, melyet figyelembe véve feltételezhetjük, hogy a történelmi folyamat folytatódik, és új, fejlettebb rendet hoz létre? Az „ellentmondás" ismérve a társadalmi elégedetlenség, amely kellőképpen radikális ahhoz, hogy végül is megdöntse a liberális demokrata társadalmakat – a hatvanas évek nyelvén: a „rendszert" – mint egészet. Nem elég „problémákra" rámutatni a jelenlegi liberális demokráciákban, legyenek bár olyan komolyak, mint a költségvetési hiány, az infláció, a bűnözés, a kábítószer. A „probléma" csak akkor válik „ellentmondássá", ha olyan súlyos, hogy már nem oldható meg a rendszeren belül, sőt még a legitimitását is aláássa a rendszernek, amely így összeomlik saját súlya alatt. Például a proletariátus folyamatos elszegényedését a kapitalista társadalmakban Marx nem csupán „problémának,", hanem „ellentmondásnak" tartotta, mivel úgy vélte, forradalmi helyzethez vezet, melynek eredményeképpen a kapitalista társadalom egész építményét lerombolják, és mással helyettesítik. Ezzel szemben mi kijelenthetjük, hogy ha a jelen társadalmi és politikai szervezeti forma a leglényegesebb követelményeiket illetően *tökéletesen kielégíti* az embereket, akkor a történelem a végéhez ért.

De hogyan tudjuk meg, maradtak-e még ellentmondások jelenlegi rendünkben? Ennek a problémának a megoldására két mód kínálkozik. Az

első: végigtekintünk a történelmi fejlődés egész menetén, azt kutatva van-e kimutatható jele annak, hogy egy bizonyos társadalomforma különb a többinél. Amint a modern közgazdász sem próbálja egy termék „hasznosságát” vagy „értékét” saját maga meghatározni, hanem elfogadja a piacnak az árban kifejeződő értékelését, úgy mi is elfogadjuk a világtörténelem „piacának” ítéletét. Az emberiség történelmét különböző rendszerek vagy társadalmi szervezetek párbeszédének is felfoghatjuk. Ebben a párbeszédben a társadalmak „megcáfolják” egymást: az egyik legyőzi a másikat, vagy egyszerűen csak túléli, ami bizonyos esetekben katonai hódítást jelent, más esetekben a gazdasági rendszer fölényének vagy a nagyobb belső összetartó politikai erőnek az érvényesülésével történik meg.[230] Ha a társadalmak évszázadokon át egyetlen társadalmi-politikai szervezeti forma – például a liberális demokrácia – irányába fejlődnek vagy tartanak, ha más életképes alternatíva nem mutatkozik, s ha a liberális demokráciák polgárai nem fejezik ki radikális módon, hogy elégedetlenek az életükkel, akkor kijelenthetjük, hogy a párbeszéd véget ért, a versengés eldőlt. A historizmus talaján álló filozófus kénytelen elismerni, hogy a liberális demokrácia híveinek van igazuk, akik azt állítják, hogy rendszerük különb és célszerűbb a többinél. *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht:* a világa bírája a világtörténelem.[231]

Ezzel nem azt mondjuk, hogy aki ezt a megoldást választja, köteles térdre, sőt arcra borulni a hatalom és a siker előtt, mert ugyebár „az erő a nyerő”. Nem kell egyetértenünk minden zsarnokkal és birodalmat összetákoló önjelölt cézárral, aki ideig-óráig pöffeszkedik a világtörténelem színpadán – csak azt az egy rezsimet vagy rendszert kell elfogadnunk, amely túléli a világtörténelem *egész* folyamatát. Ehhez hozzátartozik az a képesség is, hogy megoldja az emberek kielégítésének a problémáját, amely kezdettől fogva jelen volt a történelemben, valamint az az adottság, hogy fennmarad és alkalmazkodik az emberiség változó környezetéhez.[232]

Az ilyen historizmus ihlette megoldás, minden kifinomultsága ellenére, a következő problémát veti fel: honnan tudjuk, hogy az „ellentmondások” hiánya a diadalmaskodni látszó társadalmi rendszerben – jelesül a liberális demokráciában – nem puszta illúzió-e, s hogy az idő haladtával nem bukkannak fel új, a történelmi fejlődés folytatódását megkövetelő ellentmondások? Az emberi természet olyan alapvető koncepciója nélkül, amely a lényeges és nem lényeges tulajdonságokat hierarchiába rendezi,

nem lehet tudni, hogy a háborítatlannak tetsző társadalmi béke az emberi kívánalmak teljesülésének vagy inkább a rendkívül hatékony rendőri apparátus tevékenységének az eredménye, esetleg csak a forradalom vihara előtti csend. Hadd emlékeztessünk rá, hogy a francia forradalmat megelőző években sok megfigyelő sikeresnek és kielégítőnek találta Európa társadalmi rendjét, s ugyanez volt a vélemény Iránról az 1970-es vagy Kelet-Európa országairól az 1980-as években. Vagy vegyünk egy másik példát: vannak feministák, akik váltig állítják, hogy a történelem eddig főleg a „patriarchális" társadalmak konfliktusaiból állt, s hogy a megegyezésre törekvő, a békét ápoló, őrző „matriarchális" társadalmak életképes alternatívát alkotnak. Ez azonban empirikusan nem bizonyítható, mivel matriarchális társadalmak manapság nincsenek.[233] A *jövőre* nézve mégis tekintetbe kell venni, ha a feminista felfogás, miszerint az emberi személyiség feminin része felszabadítható, helyesnek bizonyul. És ha ez így van, akkor kétségkívül nem érkeztünk még el a történelem végéhez.

A második módszer, mellyel eldönthetjük, a történelem végére értünk-e, „transzhisztorikusnak" vagy természeti szemléletűnek nevezhető. Azaz a létező liberális demokráciák megfelelő voltát az ember transzhisztorikus koncepciója alapján ítéljük meg. Nem egyszerűen a való világbeli, mondjuk a brit vagy az amerikai társadalmak népi elégedetlenségének *empirikus* bizonyítékait vesszük szemügyre, inkább az emberi természethez folyamodunk, azokat az állandó, de nem mindig látható tulajdonságokat igyekszünk megérteni, amelyek az embert mint *embert* jellemzik, s ehhez a mércéhez viszonyítva bíráljuk el a jelenkori demokráciák alkalmasságát. Ez a módszer megszabadítana bennünket a jelen zsarnokságától, vagyis épp annak a társadalomnak az értékrendjétől és várakozásaitól, amely felett ítéletet akarunk mondani.[234]

Az emberi természet ugyan nem „egyszer s mindenkorra" van megteremtve, hanem „a *történelmi* idő folyamán" teremtődik meg, mégis szükségét érezzük, hogy beszéljünk az emberi természetről, egyrészt mint arról a struktúráról, melyben az ember „megteremti önmagát", másrészt mint a végpontról, vagy *télosz*-ról, amely felé, úgy tetszik, a történelmi fejlődés tart.[235] Például bár Kant szerint az emberi mint olyan csak egy hosszú és halmozó társadalmi folyamat eredményeként fejlődik ki teljesen, az értelem azért nagyon is „természetes tartozéka" az embernek.[236]

Végelemzésben mintha az derülne ki, lehetetlen úgy beszélni „a történelemről” és még inkább „az egyetemes történelemről”, hogy ne hivatkozzunk egy állandó, transzhisztorikus mércére, ne utaljunk a természetre. Mert „a történelem” nem az adott tények halmaza, nem csupán a feljegyzése mindannak, ami a múltban megesett, hanem szándékos, erőteljes absztrakció, melynek során a lényeges eseményeket elválasztjuk a lényegtelenektől. Ennek az absztrakciónak az irányelvei változók. Az utóbbi néhány nemzedék történészei például a diplomácia- és a hadtörténet helyett a társadalom, a nők és a kisebbségek, a „mindennapi élet” történetével kezdtek foglalkozni. A tény, hogy a történetírók figyelme a gazdagokról és hatalmasokról a társadalmi ranglétrán lejjebb állók felé fordult, nem a történelmi szelekció irányelveinek elejtését, hanem csak a megváltoztatását jelzi, az alkalmazkodást az új, a nagyobb egyenlőséget pártoló közgondolkodáshoz. De mind a diplomácia, mind a társadalom történészének választania kell lényeges és lényegtelen között, ennélfogva szüksége van egy mércére, amely valahol a történelmen „kívül” (és mellesleg a hivatásos történészek illetékességi körén is kívül) leledzik. Ez még inkább áll az egyetemes történelemre, amely az absztrakció szintjét jóval magasabbra emeli. Az egyetemes történész kénytelen egész népeket és korokat mellőzni, lévén történelem előttiek vagy nem történelmiek, s így érdektelenek az előadása gerincét alkotó „história” szempontjából.

Elkerülhetetlennek látszik tehát, hogy a történelem tárgyalásáról áttérjünk a természet tárgyalására, ha komolyan bele akarunk fogni a történelem végével kapcsolatos kérdés boncolgatásába. A liberális demokrácia távolabbi kilátásairól – vonzerejéről azokra, akik még nem tapasztalhatták meg, maradandóságáról azoknál, akik már rég megszokták, hogy a törvényei szerint éljenek -nem tudunk véleményt mondani, ha csak a mai világ szolgáltatta „empirikus” bizonyítékokra összpontosítunk. Ehelyett közvetlenül és világosan be kell mutatnunk azoknak a transzhisztorikus mércéknek a természetét, amelyeknek a segítségével megítélhetjük, jó-e vagy rossz valamely rezsim vagy társadalmi rendszer. Kojève azt állítja, a történelem végére értünk, mert az egyetemes és egységes állam polgárai *tökéletesen kielégítőnek* találják az életüket. Más szóval: a modern liberális, demokratikus világ mentes az ellentmondásoktól. Ezt az állítást értékelve nem szeretnénk, ha különféle, Kojève álláspontjának a lényegét félreértő ellenvetések mellékvágányra terelnének bennünket – kimutatva például, hogy ez vagy az a társadalmi csoport vagy egyén bizonyíthatóan

elégedetlen, mert nem részesül egyenlően a társadalom javaiból, aminek oka a szegénység, a faji megkülönböztetést stb. stb. A kérdés ugyanis mélyebb ennél, itt alapelvekről van szó – arról, vajon társadalmunk javai, „jó dolgai" valóban jók-e és kielégítik-e az „embert mint *embert"*, vagy vajon van-e, elvben, az elégedettségnek egy magasabb formája, amelyet csak egy másfajta rezsim, illetve társadalmi szerveződés adhat meg. Ahhoz, hogy válaszolhassunk erre a kérdésre, hogy megértsük, valóban az „emberiség öregkora"-e a korunk, nagy utat kell megtennünk visszafelé az időben, s megnéznünk, milyen volt a természeti ember, mielőtt a történelmi folyamat megindult volna, azaz milyen volt az „első ember".

III. RÉSZ
Küzdelem az elismerésért

13
Kezdetben vala a puszta tekintélyért vívott élethalálharc

S egyedül az élet kockáztatása igazolja a szabadságot, egyedül az igazolja, hogy az öntudat lényege nem a puszta lét, nem fellépésének közvetlen módja... Azt az egyént, aki nem kockáztatta életét, lehet ugyan személynek elismerni, de nem érte el ennek az elismertségnek mint önálló öntudatnak igazságát.

G. W. F. Hegel: A szellem fenomenológiája[237]

Minden emberi, antropogenetikus vágy – az a vágy, amely az öntudatot, az emberi valóságot létrehozza – végeredményben az „elismerés" vágyának a funkciója. És az élet kockáztatása, amelynek révén az emberi valóság „napvilágra kerül"', ennek a vágynak az érdekében vállalt kockázat. Ezért amikor az öntudat eredetéről beszélünk, szükségképpen az „elismerésért" vívott élethalálharcról beszélünk.

Alexandre Kojève: Bevezetés Hegel értelmezésébe[238]

Mi forog kockán, amikor az emberek szerte a világon, Spanyolországtól és Argentínától Magyarországig és Lengyelországig véget vetnek a diktatúrának, és liberális demokráciát létesítenek? A válasz bizonyos fokig teljesen negatív, tekintettel az előző politikai rend balfogásaira és igazságtalanságaira: meg akarnak szabadulni a gyűlölt ezredesektől vagy pártfőmuftiktól, akik elnyomták őket, félelem, az önkényes letartóztatás veszélye nélkül akarnak élni. Kelet-Európa és a Szovjetunió népei azt hiszik vagy remélik, hogy sikerül majd beevezniük a kapitalista jólétbe, mert a kapitalizmus és a demokrácia sokak agyában szorosan összefonódik. Csakhogy, mint már láttuk, a jólét elérésének szabadság nélkül sincs semmi akadálya, Spanyolország, Dél-Korea vagy Tajvan parancsuralmi rendszerben is képes volt rá. Ám ezek az országok sem érték be a jóléttel. Ha valaki a XX. század végén lezajlott liberális forradalmaknak, vagy egyáltalán: a XVIII. századi amerikai és francia forradalmat követő bármely

liberális forradalomnak a fő emberi mozgatóerejét keresvén egyedül a gazdasági célokat említi, az igazság felével adós marad. A modern természettudomány teremtette Mechanizmus csak részleges és végül is nem elég meggyőző magyarázatát adja a történelmi folyamatnak. A kormányzati szabadság szintén nagy vonzerő: amikor az Egyesült Államok vagy Franciaország elnöke a szabadságot és a demokráciát dicséri, mind a kettő önmagában is „jó dolognak” látszik, s a dicséret a jelek szerint visszhangra talál az egész világon.

Hogy megértsük ezt a visszhangot, vissza kell térnünk Hegelhez, ahhoz a filozófushoz, aki elsőként reagált Kant felhívására, s megírta a sok szempontból máig is legkomolyabb egyetemes történetet. Hegeltől, Alexandre Kojève közvetítésével, kapunk majd egy alternatív „mechanizmust”, amely jobban megvilágítja az „elismerésért folyó küzdelmen” alapuló történelmi folyamatot. Anélkül, hogy le kellene mondanunk a történelem gazdasági magyarázatáról, az „elismerés” révén megnyílik előttünk egy másféle történelmi dialektika, amelyben szemernyi materializmus sincs, s amely sokkal árnyaltabban tárja fel az emberi indítékokat, mint a marxista változat, illetve a Marxtól eredő szociológiai hagyomány.

Természetesen jogos a kérdés, hogy Kojève Hegel-értelmezése, amint itt majd megjelenik, valóban csak a hegeli elképzelésre szorítkozik-e, vagy sajátosan „Kojève-iánus” gondolatokat is tartalmaz. Kojève kiemeli a hegeli tanok bizonyos elemeit, így az elismerésért folyó küzdelmet és a történelem végét, s az elmélet középpontjába állítja őket, amit maga Hegel talán nem tett volna. Noha az eredeti Hegel bemutatása fontos feladata a „jelen okfejtésnek” és egybevág szándékainkkal, nem annyira Hegel *per se* érdekel bennünket, mint inkább a Kojève értelmezte Hegel, vagy talán egy új, szintetikus filozófus, akinek a neve Hegel-Kojève. Amikor a következőkben Hegelre hivatkozunk, valójában Hegel-Kojéve-re utalunk, és jobbára magukkal a gondolatokkal foglalkozunk majd, nem a gondolkodókkal, akiktől eredetileg származnak.[239]

Az olvasó azt gondolhatja, hogy a liberalizmus igazi jelentését kutatva még távolabbra kell visszanyúlnunk az időben, ahhoz a két filozófushoz, akik a liberalizmus ősforrásai voltak, Hobbeshoz és Locke-hoz. A legrégibb és legidőtállóbb liberális társadalmak ugyanis – az angolszász világ országai: Anglia, az Egyesült Államok és Kanada – mindig a locke-i

eszmék tipikus megtestesülésének tartották magukat. Nos, valóban visszatérünk majd Hobbeshoz és Locke-hoz, Hegel azonban két okból különösen érdekes számunkra. Először is azért, mert liberalizmusfelfogása nemesebb, mint Hobbesé és Locke-é. A locke-i liberalizmus meghirdetésével nagyjából egy időben tudniillik valamiféle viszolygás támadt – és azóta is fennmaradt – a társadalommal kapcsolatban, melyet létrehozott, és e társadalom jellegzetes termékével, a *burzsoával* szemben. Ez a viszolygás végelemzésben egyetlen morális tényre vezethető vissza, arra, hogy a *burzsoá* csakis a saját anyagi boldogulásán munkálkodik, s nem törődik sem a közjóval, sem az erényekkel, sem az őt körülvevő nagyobb közösséggel. Röviden: a *burzsoá* önző; és a marxista baloldal éppúgy, mint az arisztokratikus-republikánus jobboldal legfőképpen emiatt az egyéni önzés miatt ostorozza a liberális társadalmat. Hegel viszont, Hobbesszal és Locke-kal ellentétben, a liberális társadalomnak olyan önértelmezését kinálja nekünk, amely az emberi személyiség nem önző részén alapul, s azon fáradozik, hogy ez a rész a modern politikának is a magja maradjon. Sikerül-e ez neki vagy sem, majd kiderül: az utóbbi kérdés könyvünk utolsó részének tárgya lesz.

A második ok, mely miatt visszatérünk Hegelhez, az, hogy a történelemnek mint az „elismerésért folyó küzdelemnek” a felfogása napjainkban felettébb hasznos: jól eligazít a mai világban. Mi, akik liberális demokráciákban élünk, annyira megszoktuk, hogy az eseményekről szóló beszámolók kizárólag gazdasági indítékokat hoznak fel, annyira ízig-vérig *burzsoákként* érzékelünk már magunk is mindent, hogy gyakran meglepetten fedezzük fel, mennyire nem gazdasági a politikai élet java. Valójában még közös szókincsünk sincs, amikor az emberi természetnek azokról a vonásairól – a büszkeségről, harcias méltóságról – beszélünk, amelyek a legtöbb háborút és politikai konfliktust kirobbantották. Az „elismerésért való küzdelem” fogalma olyan régi, mint a politikai filozófia, és a jelenség, amelyre utal, azonos magával a politikai élettel. Ha mint kifejezést kissé furcsának és szokatlannak érezzük manapság, ez annak tudható be, hogy az utóbbi négyszáz évben sikerült tökéletesen „átökonomizálni” a gondolkodásunkat. Pedig az „elismerésért való küzdelem” szemmel láthatóan folyik mindenfelé körülöttünk, s ez testesül meg a liberális jogokért indított mozgalmakban is, akár a Szovjetunió vagy Kelet-Európa, akár Dél-Afrika, Ázsia, Latin-Amerika vagy éppen az Egyesült Államok a működési területük.

Hogy megértsük az „elismerésért való küzdelmet”, világosan kell látnunk, hogyan gondolkodott Hegel az emberről vagy az emberi természetről.[240] A liberalizmus korai, Hegel előtti modern teoretikusai számára az emberi természetről folyó vita az Első Ember, vagyis a „természeti állapotban” élő ember képének a megrajzolását jelentette. Hobbes, Locke és Rousseau a természeti állapotot sohasem akarta úgy feltüntetni, mintha az empirikus vagy történelmi beszámoló volna az ősemberről – inkább gondolatban elvégzett kísérletnek tekintették, melynek során lehántják az emberi személyiség pusztán konvencióból származó rétegeit – például a tényt, hogy valaki olasz, vagy arisztokrata, vagy buddhista –, és feltárják az embernek mint embernek a jellemzőit.

Hegel tagadta, hogy van saját elmélete a természeti állapotot illetően, s az állandó, sohasem változó emberi természet fogalmát valóban elutasította volna. Úgy vélte, az ember szabad és *nem* determinált, s így képes arra, hogy maga formálja ki természetét a történelmi idő folyamán. Ám ennek a történelmi önformálási folyamatnak szintén megvolt a kezdete, s ez minden szándék és igyekvés ellenére nagyon is úgy festett, mint egy természetiállapot-tan.[241] Hegel *A szellem fenomenológiájá*-ban bemutatta az „első embert”, vagyis a történelem előtti időkben élő ősembert, aki filozófiai szerepét tekintve tökéletesen megegyezett Hobbes, Locke és Rousseau „természeti állapotban élő emberével”. Vagyis ez az „első ember” afféle prototípus volt, valamennyi emberi tulajdonsággal felruházva, amely a civil társadalom kialakulását és a történelmi folyamat megindulását megelőző korban már létezett.

Hegel „első embere” hasonlít az állatokhoz abban, hogy vannak bizonyos természetes vágyai, például vágyik táplálékra, alvásra, menedékre, és legfőképpen arra, hogy megvédhesse az életét. Ennyiben része a természetes vagy fizikai világnak. De Hegel „első embere” gyökeresen különbözik az állatoktól abban, hogy nemcsak valóságos, „pozitív” dolgokra vágyik – egy darab húsra, vagy prémgúnyára, amely melegen tartja testét, vagy barlangra, odúra, ahol meghúzhatja magát –, hanem olyan dolgokra is, amelyek a legkevésbé sem anyagiak. Leginkább embertársainak a vágyára vágyik, vagyis arra, hogy mások ezért vagy azért értékeljék, azaz *elismerjék.* Sőt Hegel szerint az egyén csakis akkor ébredhet öntudatra, akkor tekintheti magát önálló emberi lénynek, ha más emberi lények elismerik. Más szóval, az ember a kezdet kezdetétől fogva *társas* lény: önbecsülése és azonosságérzete benső kapcsolatban van azzal a

becsüléssel, amit mások részéről tapasztal. David Riesman kifejezésével élve: „kívülről irányított”.[242] Igaz, némely állat is társas lényként viselkedik, ez a viselkedés azonban ösztönös, és természetes szükségletek kölcsönös kielégítésén alapul. A delfin vagy a majom halra vagy banánra vágyik, nem egy másik delfin vagy majom vágyára. Amint Kojève kifejti, egyedül az ember vágyódhat „egy biológiai szempontból teljesen haszontalan tárgyra (mondjuk egy medáliára vagy az ellenség zászlójára)”; az ilyen tárgyakat nem önmagukért kívánja, hanem mert mások is kívánják őket.

Hegel „első embere” azonban egyéb, sokkal lényegesebb tekintetben is különbözik az állatoktól. Ez az ember nemcsak azt szeretné, ha embertársai elismernék, hanem azt is, ha *emberként* ismernék el. És ami az emberi azonosságot alkotja, a leglényegesebb és kizárólagosan emberi adottság, az az ember ama képessége, hogy kockáztassa az életét. Így az „első ember” találkozása más emberekkel heves küzdelemre vezet, amelyben mindkét résztvevő saját élete kockáztatásával igyekszik rábírni a másikat, hogy „elismerje”. Az ember alapvetően máshoz igazodó és társas állat, de társaságkeresésének nem egy békés civil társadalom az eredménye, hanem a puszta tekintélyért vívott élethalálharc. E „véres viadalnak” háromféle kimenetele lehetséges. Az első: mindkét küzdő meghal, s ez esetben maga az élet is, az emberi és természetes élet, véget ér. A második: az egyik fél meghal, s ez esetben a másik kielégítetlen marad, mivel nincs már olyan emberi tudat, amely elismerhetné őt. És végül a harmadik lehetőség: a párbaj úr és rabszolga viszonnyal fejeződik be, miután az egyik fél inkább a teljes behódolást választotta, mint az erőszakos halált. A győztes ekkor elégedett, hiszen kockáztatta az életét, s ezzel elnyerte egy másik emberi lény elismerését. Az „első emberek” első találkozása tehát a Hegel-féle természeti állapotban éppolyan kíméletlen összecsapást vált ki, mint a Hobbes-féle természeti állapotban vagy a Locke-féle háborús körülmények között, de nem társadalmi szerződéssel vagy a békés civil társadalom egyéb formájának a kezdeményezésével, hanem az úr és a rabszolga roppant egyenlőtlen kapcsolatával zárul le.[243]

Hegel szerint – akárcsak Marx szerint – a kezdetleges társadalom osztályokra tagozódott. De Marxszal ellentétben Hegel úgy látta, hogy a legfőbb osztálykülönbségek forrása nem a gazdasági szerep (vagyis hogy valaki földbirtokos vagy paraszt-e), hanem az, hogy ki-ki hogyan viszonyult az erőszakos halálhoz. A társadalom kétfelé oszlott, egyfelől álltak az urak,

akik hajlandók voltak az életüket kockáztatni, másfelől a rabszolgák, akik nem voltak hajlandók. A kezdeti osztályszerkezet hegeli elképzelése valószínűleg jobban megfelel a történelmi igazságnak, mint a marxi. Sok hagyományos arisztokratikus társadalom azoknak a nomád törzseknek a „harcos-éthoszából” született, amelyek könyörtelenebbek, kegyetlenebbek és bátrabbak lévén, leigázták a már földhöz kötött népeket. A hódítás után az új urak szintén letelepedtek, s egymást követő nemzedékeik mint földbirtokosok gazdasági kapcsolatot alakítottak ki „alattvalóikkal”, a rabszolgasorba kényszerült parasztok tömegeivel: adókat és járandóságokat hajtottak be tőlük. De a harcoséthosz – az érintettek velükszületett fensőbbségérzete, amely abból táplálkozott, hogy bármikor készek voltak a halállal szembenézni – még akkor is az arisztokratikus társadalmak veleje, lényege maradt, amikor maguk az arisztokraták a béke és henyélés hosszú éveiben már elpuhult, elnőiesedett udvaroncokká korcsosultak.

Modern füleknek mindez nagyon különösnek hangzik, kiváltképp az, hogy Hegel a pusztán a tekintély megszerzéséért vállalt élethalálharcot a legalapvetőbb emberi vonásnak tekinti. Hiszen az életnek ez a fajta kockáztatása csupán a primitív társadalmakban volt szokás, s a párbajjal és a vérbosszúval együtt réges-rég a múlté, nemdebár?[244] Persze, a mi világunkban is szaladgálnak jó néhányan, akik egy névért, zászlóért vagy ruhadarabért véres összecsapásokban kockáztatják az életüket, ezek azonban jobbára utcai bandák tagjai és kábítószerüzérek, vagy Afganisztánban és hasonló országokban élnek. De hogy lehet azt állítani, hogy aki merőben jelképes értékű dolgokért, tekintélyért vagy elismerésért hajlandó másokat megölni vagy magát megöletni, emberebb ember, mint az, aki nem fogadja el a kihívást, okosan meghátrál, s az ügyet békés döntőbíráskodásra vagy a bíróságra bízza?

Annak a jelentőségét, hogy az ember hajlandó a tekintély kedvéért harcba szállni, az életét kockáztatni, csak úgy érthetjük meg, ha alaposabban megvizsgáljuk, miképp fogja fel Hegel az emberi szabadságot. Az angolszász liberális hagyomány, melyet a legjobban ismerünk, a józan észre támaszkodva a szabadságon egyszerűen a korlátozás hiányát érti. Így Thomas Hobbes szerint „A SZABADSÁG valójában az ellenállás hiányát jelenti -ellenállásnak itt a mozgást gátló külső akadályokat nevezem –, s ez egyaránt vonatkoztatható élőre és élettelenre, oktalan és értelmes teremtményekre.”[245] Ennek a meghatározásnak az alapján a hegyről leguruló szikla és az erdőben csatangoló éhes medve egyformán

„szabadnak" mondható. De jól tudjuk, hogy a lebucskázó szikla mozgását a gravitáció és a hegyoldal lejtése determinálja, ahogyan a medve viselkedése is egy sereg természetes vágy, ösztön és szükséglet bonyolult kölcsönhatásától függ. Az erdőben eleség után kutató medve csak formális értelemben „szabad". Nincs más választása, mint hogy engedelmeskedjen az éhségnek és az ösztöneinek. Medvék nem szoktak magasabb célokért éhségsztrájkokat rendezni. A szikla és a medve viselkedését saját fizikai természetük és az őket körülvevő természetes környezet determinálja. Ebben az értelemben gépekhez hasonlíthatók, amelyek bizonyos beprogramozott szabályoknak megfelelően működnek, s a végső szabályok a fizika alaptörvényei.

Hobbes meghatározása szerint minden ember, aki fizikailag nincs korlátozva valaminek ajcaegtételében, „szabadnak" számít. Ám amilyen mértékben fizikai vagy állati egy ember természete, olyan mértékben tekinthető ez az ember csupán különféle szükségletek, ösztönök, kívánságok és szenvedélyek együtttesének, s ezek az ösz-szetevők bonyolult, de végső soron mechanikus módon hatnak egymásra, determinálva az illető viselkedését. Ilyenformán az éhes és didergő ember, aki igyekszik kielégíteni természetes szükségleteit, vagyis élelmet és menedéket keres, semmivel sem szabadabb a medvénél vagy akár a sziklánál: egyszerűen csak bonyolultabb gépezet, amelyet bonyolultabb szabályok irányítanak. A tény, hogy élelem- és menedékkeresés közben nem ütközik fizikai korlátokba, a szabadságnak csak a látszata, nem a valósága.

Hobbes nagy politikai műve, a *Leviatán* épp az embernek mint ilyen rendkívül bonyolult gépezetnek a bemutatásával-kezdődik. A filozófus az emberi természetet egy sor fő szenvedélyre bontja: az örömre, a bánatra, a féletemre, a reményre, a felháborodásra és a becsvágyra, s ezeknek a különböző kombinációi, állítja, elegendők ahhoz, hogy determinálják és megmagyarázzák az emberi viselkedés egészét. Hobbes tehát végső soron nem hisz az ember olyan értelmű szabadságában, hogy lehetőssége van morális döntésekre. A viselkedése lehet ugyan többé-kevésbé ésszerű, ez az ésszerűség azonban csak a. természet által kijelölt célokat – például az önfenntartást – szolgálja. A természet pedig kitűnően megmagyarázható a mozgásban lévő anyag törvényeivel, amelyeket nem sojkkal korábban fedezett fel Sir Isaac Newton.

Hegel ezzel szemben egy merőben más jellegű emberképből indul ki. Az embert nemcsak hogy nem determinálja fizikai vagy állati természete, hanem ember volta éppen abban fejeződik ki, hogy le tudja győzni vagy meg tudja tagadni ezt az állati természetet. Nem csupán a hobbesi formális értelemben szabad, lévén fizikailag korlátozatlan, hanem metafizikai értelemben is az, lévén teljességgel /«determinált a természet részéről. Ez a saját természetén kívül az őt körülvevő természeti környezetre és a természet törvényeire szintén vonatkozik. Röviden: módja van igazi *morális* döntésre, azaz választhat két cselekvési forma között, mégpedig nem egyszerűen annak az alapján, hogy az egyik hasznosabb, mint a másik, nem egyszerűen annak az eredményeképpen, hogy szenvedélyeinek és ösztöneinek egyik csoportja felülkerekedett a másikon, hanem mert a lényéhez tartozó szabadság feljogosítja arra, hogy maga alakítsa ki és érvényesítse is a szempontjait. És az ember sajátos *méltósága* nem abban gyökerezik, hogy jobban tud mérlegelni és tervezni, s így „okosabb gépezet” az alacsonyabb rendű élőlényeknél, hanem abban, hogy szabad morális döntéseket hozhat.

De honnan tudjuk, hogy az ember szabad ebben a mélyebb értelemben? Mert kétségtelen, hogy sokszor pusztán a számító önérdek irányítja a választását, s ez nemigen szolgál mást, mint az állati vágyak vagy szenvedélyek kielégítését. Például ha valaki eláll abbeli szándékától, hogy almát lopjon szomszédja gyümölcsöséből, ezt talán nem erkölcsi indítékból teszi, hanem mert attól fél, a lopásért jobban meglakol, mint amennyire az almával jóllakik, vagy mert tudja, hogy szomszédja hamarosan elmegy, s akkor bátran szedhet az almából. Az, hogy így mérlegelni képes az eshetőségeket, a legkevésbé sem teszi függetlenné természetes ösztöneitől – ez esetben az éhségtől –, egy sorban marad az állattal, amely minden teketória nélkül kinyújtja mancsát az almáért.

Hegel sem tagadja, hogy az embernek van egy állati része, illetve egy jól körülhatárolt és determinált természete: kell ennie és kell aludnia. De kimutathatóan olyan cselekedetekre is képes, amelyek teljes mértékben ellenkeznek természetes ösztöneivel, s ezekre nem azért szánja rá magát, hogy valamiféle magasabb rendű és erősebb ösztönnek tegyen eleget, hanem mondhatni kizárólag ennek az ellenkezésnek a kedvéért. Az élet kockáztatásának a hajlandósága egy pusztán a tekintélyért vívott harcban ezért játszik olyan fontos szerepet Hegel történelemszemléletében. Életét kockáztatva ugyanis az ember bebizonyítja, hogy képes legerősebb és

legalapvetőbb ösztöne, az önfenntartás parancsa ellen cselekedni. Ahogy Kojève megfogalmazza, az ember emberi vágyának diadalmaskodnia kell az önfenntartással kapcsolatos állati vágyán. És ezért fontos, hogy annak a történelem kezdetén lezajló első összecsapásnak egyedül a tekintély legyen a tétje, vagy valami olyan látszólagos semmiség, „mint amilyen egy medália vagy egy zászló, amely az elismerést fejezi ki. Azért verekszem meg egy másik emberi lénnyel, hogy elismertessem vele a tényt, hogy kész vagyok kockára tenni az életemet, ennélfogva szabad vagyok és vitathatatlanul *ember.* Ha e véres viadalnak egyéb célja volna (vagy amint mi, modern burzsoák, Hobbes és Locke tanitványai, mondanánk: „racionális” célja), például a család megvédése vagy az ellenfél földjének és javainak a megszerzése, akkor ez a küzdelem is csak egy másfajta állati szükséglet kielégítéséért folyna. Sok alacsonyabb rendű élőlény tudniillik ugyancsak kész az életét kockáztatva harcra kelni, mondjuk, hogy megvédje a kölykeit vagy hogy vadászterületet, illetőleg legelőt biztosítson magának. Ám viselkedését minden esetben az ösztönei determinálják, és a fajfenntartás evolúciós céljai indokolják. Egyedül az ember képes a vérét ontani pusztán annak a bizonyítására, hogy semmibe veszi a halált, s hogy ő több, mint „bonyolult gépezet” vagy „szenvedélyeinek a rabszolgája”,[246] röviden: hogy sajátos emberi méltóság birtokosa, mivel szabad.

Lehet persze azzal érvelni, hogy az efféle „ösztönellenes” viselkedést egyszerűen egy másféle, mélyebb és atavisztikusabb ösztön determinálja, amelyet Hegel nem ismert. A modern biológia valóban felveti, hogy a tekintélyért nemcsak emberek, hanem állatok is megmérkőznek egymással, noha azt senki sem állítja, hogy az utóbbiak erkölcsi érzékkel rendelkező „személyek”. Ha komolyan vesszük a modern természettudomány tanításait, akkor az ember birodalma teljes egészében a természet uralma alá tartozik, s így a természet törvényei kormányozzák. A viselkedésformák egytől egyig megmagyarázhatók az emberi szint alatti mozgatók, a pszichológia és az antropológia révén, amelyek viszont a biológiára és a kémiára épülnek, s végül is a természet fő erőinek a működésétől függnek. Mármost Hegel és elődje, Immanuel Kant jól tudta, milyen fenyegetést jelent a modern természettudomány materialista megalapozottsága az ember szabad választási lehetőségére nézve. Kant nagy művének, *A tiszta ész kritikajá*-nak végső célja az volt, hogy a mechanikus természeti oksági viszonyok tengerében egy „szigetet” hozzon létre, amelyen, filozófiailag szigorúan tisztázott módon, az igazán szabad morális választási lehetőség

együtt élhet a modern fizikával. Hegel elfogadta e „sziget” létezését, sőt nála az sokkal nagyobb kiterjedésű és befogadóképességű, mint amit Kant elképzelt. Mindkét filozófus meg volt győződve róla, hogy az emberekre bizonyos tekintetben és bizonyos esetekben egyáltalán nem érvényesek a fizika törvényei. Amit nem úgy értettek, hogy némelyek gyorsabban haladhatnak a fény sebességénél vagy közömbösíthetik a gravitáció hatását, hanem úgy, hogy a morális jelenségeket nem szabad túlságosan leegyszerűsíteni, s csupán a mozgásban lévő anyag mechanikája alapján megítélni.

Nincs szándékunkban s könyvünk terjedelme sem engedi meg, hogy a német idealizmus teremtette „szigetet” elemezzük és bíráljuk; a szabad emberi választás lehetőségének metafizikai kérdése, amint Rousseau mondja, „a filozófia feneketlen mélysége”.[247] De bár most félretesszük ezt a fogas kérdést, egyvalamit azért megjegyezhetünk: a rendkívüli fontosság, melyet Hegel az élet kockáztatásának tulajdonít, mint *pszichológiai* jelenség egy igen reális és jelentős körülményre mutat. Akár létezik az igazán szabad akarat, akár nem, lényegében mindenki úgy tesz, *mintha* létezne, s annak az alapján értékeli a többieket, hogy képesek-e az általuk valódinak hitt morális döntésekre. Jóllehet az emberi tevékenység nagy része a természetes szükségletek kielégítésére irányul, némely kevésbé „kézzel fogható” dolog megszerzésére ugyancsak meglehetősen sok időt fordítunk. Az emberek nemcsak a jólétet és a kényelmet igénylik, hanem a tiszteletet és az elismerést is, és szentül hiszik, hogy méltók a tiszteletre, mert egy bizonyos érték és méltóság hordozói. Az a pszichológia vagy politikatudomány, amely nem veszi figyelembe az ember elismerés utáni vágyát és azt a nem gyakran, ám annál határozottabban kifejezésre juttatott hajlandóságát, hogy akár a legerősebb természetes ösztönét is legyűrve cselekedjék, elsiklik az emberi viselkedés egyik igen fontos tényezője fölött.

Hegel számára a szabadság nem csupán pszichológiai jelenség, hanem a lényege annak, ami jellegzetesen emberi. Ebben az értelemben a szabadság és a természet szöges ellentétben áll egymással. A szabadság nem azt jelenti, hogy szabadon élhetünk a természetben vagy a természet szabályai szerint; inkább azt mondhatnánk, a szabadság ott kezdődik., ahol a természet végződik. Az emberi szabadság csak akkor válik valóra, ha az ember meg tudja haladni természeti, állati valóját, és *új ént* tud teremteni

magának. Ennek az önújjáteremtési folyamatnak a jelképes kezdete a pusztán a tekintélyért vívott élethalálharc.

Ez az elismerésért való küzdelem az első hiteles emberi tett, de korántsem az utolsó. A Hegel-féle „első emberek” közötti véres erőpróba csak a kiindulópontja a hegeli dialektikának, s innen még nagy utat kell megtennünk a modern liberális demokráciáig. Az emberiség történelmének problémája bizonyos értelemben örök keresésnek fogható fel: szeretnénk megtalálni a módját, hogy teljesülhessen *mind* az urak, *mind* a szolgák elismerés iránti vágya, éspedig a kölcsönösség és egyenlőség alapján; a történelem vége annak a társadalmi rendnek a győzelmével érkezik majd el, amely eléri ezt a célt.

Mielőtt a dialektika fejlődésének további szakaszait vázolnánk, célszerű lenne a természeti állapotban élő „első emberre” vonatkozó hegeli nézeteket a modern liberalizmus elismert megalapítóinak, Hobbesnek és Locke-nak a felfogásával szembeállítani. Mert bár Hegel kiindulási és végpontja nagyon hasonló az angol gondolkodókéhoz, emberképe merőben más, s így mi is egészen más szemmel tekinthetünk a korunkbeli liberális demokráciákra.

14
Az első ember

Mert minden ember elvárja, hogy felebarátja ugyanúgy becsülje, ahogy ő becsüli önnönmagát; és a megvetés vagy kicsinylés legcsekélyebb jelére természetesen nekiveselkedik, hogy amennyire bátorsága van hozzá... nagyobb megbecsülést vívjon ki, megfenyítvén azt, kinek megvetését tapasztalta, és példát szolgáltatván a többieknek.

Thomas Hobbes: Leviatán[248]

A korunkbeli liberális demokráciák nem a hagyomány távoli ködeiből bukkantak elő. Akárcsak a kommunista társadalmakat, emberek hozták őket létre, eltökélt szándékkal s egy meghatározott időpontban, az emberrel kapcsolatos és a társadalom irányítására hivatott politikai intézményekre vonatkozó bizonyos elképzelések alapján. A liberális demokrácia ugyan nem tudja tanait egyetlen szerzőre – például Karl Marxra – visszavezetni, de arra hivatkozik, hogy sajátosan racionális tételekre épül, s ezek gazdag szellemi előzményeit könnyen feltárhatjuk. Az amerikai demokrácia alapját

alkotó, a Függetlenségi nyilatkozatban és az alkotmányban rögzített elvek Jefferson, Madison, Hamilton és más alapító atyák írásaiból származtak, akik viszont eszméik jó részét Thomas Hobbes és John Locke angol liberális hagyományából merítették. Ha tisztán akarjuk látni, hogyan értelmezi magát a világ legrégibb liberális demokráciája – és sok más demokratikus társadalom, amely Észak-Amerika példáját követte –, vissza kell térnünk Hobbes és Locke politikai írásaihoz. Mert noha ezek a szerzők számos tekintetben ugyanazt tételezték fel az „első ember” természetéről, mint később Hegel, az elismerés vágyát illetően határozottan különbözött a véleményük, s a tőlük származó angolszász hagyományé nemkülönben.

Thomas Hobbes ma főképp két dologról ismeretes: arról, hogy a természeti állapotot a magányosság és a szegénység állapotának, „visszataszítónak, kegyetlennek és kurtának” minősítette, és hogy az abszolút monarchia szuverenitását hirdette, amiért gyakran elmarasztalják a „liberálisabb” Locke-kal szemben, aki a zsarnokság elleni forradalmat jogosnak tartotta. De noha Hobbes semmiképpen sem volt demokrata a szó mai értelmében, liberálisnak feltétlenül liberális volt, és filozófiája a modern liberalizmus kútfeje. Mert ő állította fel elsőként azt az elvet, hogy egy kormányzat legitimációja a kormányzottak jogaiból ered, és nem a királyok istenadta jogából vagy a hatalmon levők természetes felsőbbrendűségéből. Ebből a szempontból a közte és Locke, illetve az amerikai Függetlenségi nyilatkozat szerzője közti különbségek elenyészőek ahhoz a szakadékhoz képest, amely Hobbest az időben hozzá közelebb álló íróktól – például Filmertől és Hookertől – elválasztja.

Hobbes a jogra és az igazságra vonatkozó elveit azokból a tulajdonságokból vezeti le, amelyekkel a természeti állapotban élő embert felruházza. A Hobbes-féle természeti állapotot a „Szenvedélyek uralma” jellemzi, ami általánosságban valószínűleg a történelem egyetlen korszakáról sem mondható el, de a szenvedélyek mindenhol ott lappanganak, ahol a civil társadalom felbomlóban van, és végül is kitörnek, mint például Libanonban, miután az ország az 1970-es évek derekán polgárháborúba sodródott. Akárcsak Hegel véres viadalának, Hobbes természeti állapotának is az a célja, hogy megvilágítsa az embernek a legállandóbb és legalapvetőbb szenvedélyek kölcsönhatásából adódó helyzetét.[249]

A hasonlóságok Hobbes „természeti állapota” és Hegel véres viadala között szembeszökőek. Először is, mindkettőt a féktelen erőszak jellemzi: a kezdeti társadalmi valóság nem a szeretet és az egyetértés, hanem a háború: „mindenki harca mindenki ellen”. És bár Hobbes nem használja az „elismerésért való küzdelem” kifejezést, az ő ősi „totális” háborújának a tétjei is lényegében ugyanazok, mint a hegeliek:

Ilyenformán az ember természetében a viszálykodásnak három fő okát lelhetjük fel: az első a versengés; a második a bizalmatlanság; a harmadik a *becsület*... a harmadik [teszi, hogy az emberek egymásnak esnek] mindenféle apróságért, olyasmiért, mint egy szó, egy mosoly, holmi véleménybéli különbözés avagy a lebecsülés bárminő jele, érintse az bár őket saját magukat, atyafiságukat, barátaikat, nemzetüket, szakmájukat, illetőleg hivatásukat avagy nevüket.[250]

Hobbes szerint az emberek harcolhatnak egymással szükséges dolgokért is, de gyakrabban harcolnak „apróságokért” – más szóval elismerésért. Hobbes, a nagy materialista végül is olyan szavakkal ecseteli az „első ember” természetét, amelyek alig különböznek az idealista Hegeléitől. Vagyis az a szenvedély, mely a legtöbb esetben hajszolja bele az embereket a „mindenki mindenki ellen” típusú háborúkba, nem a bírvágy, hanem a becsvágy: néhányuk kielégülést kereső büszkesége, hiúsága.[251] Mert a hegeli „vágy a mások vágyára” vagy az „elismerésre” való törekvés úgy is értelmezhető, hogy az nem más, mint az a szenvedély, melyet általában „büszkeségnek” vagy „önérzetnek” nevezünk (ha helyeseljük), illetőleg „hiúságnak”, „gőgnek” vagy „*amour-propre*-nak” (ha nem helyeseljük).[252]

A két filozófus felfogása abban szintén megegyezik, hogy az önfenntartás ösztöne bizonyos tekintetben a legerősebb és legáltalánosabb a természetes szenvedélyek közül. Hobbes úgy véli, ez az ösztön „a kényelmetes élethez szükséges más dolgokkal egyetemben”, volt az a szenvedély, amely a leginkább hatott az emberre a béke megőrzése érdekében. Az ősi, első összecsapásban mind Hobbes, mind Hegel lényegi feszültséget lát egyfelől az ember büszkesége vagy elismerésvágya s az életét fenyegető presztízsharc vállalása, másfelől pedig az erőszakos haláltól való félelme közt, amely arra biztatja, fogadja el a rabszolgaságot a béke és biztonság fejében. És végül, Hobbes egyetértett volna Hegelnek

azzal az állításával, hogy a véres viadal történelmileg az úr és a rabszolga viszonyához vezetett, miután az egyik küzdő, az életét féltve, behódolt a másiknak. A rabszolgatartást Hobbes despotizmusnak minősíti, mely által az ember nem emelkedik ki a természeti állapotból, mivel a rabszolgák csak kényszerből, fenyegetettségüket érezve engedelmeskednek uraiknak.[253]

Amiben viszont Hobbes és Hegel lényegesen különbözik, s amiben a liberalizmus angolszász hagyománya döntő fordulatot hozott, az a részint a büszkeség vagy hiúság (vagyis az „elismerés”) szenvedélyének, részint pedig az erőszakos haláltól való félelemnek tulajdonított morális súly. Hegel, mint már láttuk, úgy gondolja, hogy a pusztán a tekintélyért megvívandó harc, az élet kockáztatásának a hajlandósága teszi az embert valóban emberré, alapozza meg az emberi szabadságot. Hegel végső soron nem „helyesli” az úr és a rabszolga roppant egyenlőtlen kapcsolatát, és tökéletesen tisztában van primitív és megalázó voltával. Ennek ellenére a történelem szükséges korszakának tartja, amelyben az osztályegyenlet mindkét tagja megőriz valami lényegesen emberit. Hegel számára az úr tudata bizonyos értelemben magasabb rendű és emberibb, mint a rabszolgáé, mert a haláltól visszarettenve a rabszolgának nem sikerül leküzdenie állati természetét, s ezért kevésbé szabad uránál. Más szóval Hegel az arisztokrata-harcos haláltmegvető bátorságát és büszkeségét morálisan némiképp dicséretesnek, míg a rabszolga magatartását némiképp alantasnak találja, mivelhogy az utóbbi legfőbb törekvése az önfenntartás.

Hobbes azonban semmiféle morálisan felemelőt sem tud felfedezni az arisztokrata úr büszkeségében (vagy inkább hiúságában), sőt szerinte éppen az, hogy ennyire áhítja az elismerést, és kész fegyvert ragadni olyan „semmiségekért”, mint később a medáliák vagy a zászlók voltak, okoz minden erőszakot és emberi nyomorúságot a természeti állapotban.[254] Hobbes számára a legerősebb emberi szenvedély az erőszakos haláltól való félelem, s a legerősebb morális parancs – „a természet törvénye” -az, hogy ki-ki védje meg a saját fizikai létezését. Az alapvető morális tény az önfenntartás: Hobbes szerint az igazság és a jog minden koncepciója az önfenntartás racionális megvalósítását szolgálja, s az igazságtalanság és a jogtalanság az, ami erőszakhoz, háborúhoz és életek kioltásához vezet.[255]

A haláltól való félelem középpontba állításával Hobbes végül is eljut a modern liberális államhoz. A természeti állapotban ugyanis, a tételes törvények megszületése és a kormányzat megszerveződése előtt „a

természet joga” minden embert felhatalmazott élete megvédésére és arra, hogy ehhez bármilyen eszközt igénybe vehessen, amit szükségesnek ítél, az erőszakosakat is beleértve. Ahol az embereknek nincs közös uruk, ott elkerülhetetlen az anarchikus háború, a „mindenki harca mindenki ellen”. Ennek az anarchiának az ellenszere a kormányzat, s ez az úgynevezett „társadalmi szerződésre” épül, amelyben az emberek egybehangzóan kijelentik, hogy „lemondanak mindennemű jogukról, s beérik annyi szabadsággal másokkal szemben, amennyivel mások beérik ővelük szemben”. Egy állam legitimitásának egyedüli forrása az a képessége, hogy érvényesítse és oltalmazza azokat a jogokat, melyek az egyéneket mint embereket megilletik. Hobbes számára az alapvető emberi jog az élet joga, vagyis hogy minden ember megvédheti fizikai létét, a legitim kormányzat pedig csakis az, amely megfelelően meg tudja védeni az életet, és meg tudja akadályozni, hogy az általános háború ismét fellángoljon.[256]

A békének és az élethez való jog megvédelmezésének azonban megvan a maga ára. Hobbes társadalmi szerződésének az alapja az a megegyezés, hogy fizikai létük megvédéséért cserébe az emberek lemondanak jogtalan büszkeségükről és hiúságukról. Más szóval Hobbes azt kívánja, hogy az emberek adják fel az elismerésért való küzdelmüket, főképp azt a küzdelmüket, melyet azért folytatnak, hogy elismertessék: különbek a többinél, mert hajlandók életüket presztízsharcban kockáztatni. Az a fajta ember tehát, aki igyekszik különbnek mutatkozni társainál, kiválósága, erényei révén fölébük akar kerekedni, a nemes jellem, aki megpróbál kitörni „túlontúl emberi” korlátai közül, meggyőzendő arról, hogy gőgje oktalanság. A Hobbes tanaiból kibontakozó liberális hagyomány ezért kifejezetten „ama keveseket” veszi célba, akik igyekeznek meghaladni „állati” természetüket, s annak a szenvedélynek – az önfenntartásnak – a nevében, amely az emberek legkisebb közös nevezője, megbéklyózza őket. Mi több, az önfenntartás az „alacsonyabb rendű” állatoknak éppúgy közös nevezője, mint az embereknek. Hegellel ellentétben Hobbes azt vallja, hogy az elismerés vágya és a „csupasz” élet iránti nemes megvetés nem az ember szabadságának kezdete, hanem nyomorúságának a forrása.[257] Ezt jelképezi Hobbes leghíresebb művének a címe is: elmagyarázva, hogy „minekutána Isten kinyilvánította, milyen roppant hatalommal bír Leviatán, a *Kevélység* Királya nevet adta neki”, Hobbes a saját államát a Leviatánhoz hasonlítja, lévén ez „a kevélység valamennyi gyermekének Királya”.[258] A Leviatán nem táplálja ezt a kevélységet, hanem elnyomja.

Hobbestől „1776 szelleméig” és a modern liberális demokráciáig igen kicsiny a távolság. Hobbes az abszolút monarchia szuverenitásában hitt, nem mintha feltételezte volna, hogy a királyoknak velük született joguk van az uralkodásra, hanem mert úgy vélekedett, egy uralkodót fel lehet ruházni valami olyasmivel, ami megközelíti a nép jóváhagyását. A kormányzott jóváhagyása, mint elképzelte, nemcsak úgy szerezhető meg, ahogy az mára kialakult – vagyis szabad, titkos, több párt részvételével az általános szavazati jog alapján megtartott választások útján –, hanem úgy is, hogy a polgár hallgatólagosan fejezi ki, elfogad-e egy bizonyos kormányzatot és betartja-e törvényeit.[259] Hobbes szemében teljesen világos volt, mi a különbség a zsarnokság és a legitim kormányzat közt, noha ez külsőleg nem látszott (lévén mindkettő formailag abszolút monarchia): a legitim uralkodó a nép támogatását élvezte, a zsarnok nem élvezte. Hobbes azért tartotta megfelelőbbnek az egyszemélyi uralmat a parlamentinél vagy a demokratikusnál, mert a „kevélység” elfojtása szerinte erős kormányzatot igényelt, s nem azért, mert kétségbe vonta a népszuverenitás elvét.

Hobbes érvelésének a gyengéje a legális uralkodóknak az a hajlama volt, hogy szép csendben átalakuljanak zsarnokokká; olyan intézményi mechanizmusok nélkül, mint a választások, amelyek fel tudják mérni a nép jóváhagyását, gyakran nehéz lenne megállapítani, hogy egy bizonyos uralkodó esetében ez megvan-e. John Locke-nak így viszonylag könnyű volt Hobbes elméletét, a monarchia szuverenitását átformálnia a parlamentnek vagy a törvényhozásnak a többség uralmán alapuló szuverenitásává. Locke egyetértett Hobesszal abban, hogy a legalapvetőbb szenvedély az önfenntartás, s hogy az alapvető jog az élethez való jog, a többi mind ebből származik. Bár a természeti állapotot nem látta olyan sötétnek, mint Hobbes, azt elismerte, hogy könnyen fajulhatott háborús vagy anarchikus állapottá, s hogy a legitim kormányzatot a szükség hívta életre: az embert meg kellett védeni önmagától, a benne lakó erőszaktól. Locke azonban rámutatott, hogy az abszolút uralkodók megsérthetik az embernek az önfenntartáshoz való jogát: ez történik, amikor egy király önkényesen megfosztja egy alattvalóját javaitól és életétől. Az anarchia ellenszere tehát nem az abszolút monarchia, hanem a korlátozott kormányzat, az olyan alkotmányos rezsim, amely biztosítja a polgár alapvető emberi jogait, s amelynek hatalma a kormányzottak jóváhagyásából ered. Locke szerint az önfenntartást célzó Hobbes-féle természeti jogban a forradalom joga is bennfoglaltatik, a felkelésé a zsarnok

ellen, aki visszaél hatalmával, és semmibe veszi népe érdekeit. Erre a jogra hivatkozik a Függetlenségi nyilatkozat első szakasza, amikor annak a szükségéről beszél, hogy „egy nép felbontsa a politikai kötelékeket, amelyek egy másikhoz fűzik”.[260]

Locke nem áll szemben Hobbesszal az elismerés morális értékeit illetően: az elismerést fel kellett áldozni az önfenntartásnak, lévén ez az alapvető természeti jog, amelyből minden egyéb jog származik. Locke, Hobesszal ellentétben, ehhez hozzáfűzte volna, hogy az embernek nem egyszerűen csak a a puszta fizikai léthez van joga, hanem a kényelmes élethez, sőt esetleg a gazdagsághoz is; a civil társadalomnak nem kizárólag a társadalmi béke megőrzése a feladata, hanem köteles a „törekvők és okosak” ama jogát is megvédeni, hogy a magántulajdon intézménye révén bőséget teremtsenek minden ember számára. A természeti szegénységet a társadalmi jólét váltja fel, olyannyira, hogy „egy nagy és termékeny terület királyának (Amerikában) silányabb étel, fedél és öltözék jut, mint egy angliai napszámosnak”.

Locke első embere hasonlít a Hobbesméra, de gyökeresen különbözik a Hegelétől: bár a természeti állapotban ő is küzd az elismerésért, rá kell nevelődnie, hogy az elismerés utáni vágyát alárendelje az élete megóvása utáni vágynak és annak a vágynak, hogy ezt az életet anyagi jólétbe ágyazza be.; Hegel első embere nem anyagiakra vágyik, hanem egy másik vágyra, arra, hogy mások elismerjék szabad és ember voltát, s miközben ezért fárad, közömbösnek mutatkozik az „e világi dolgokkal” szemben, a magántulajdonon kezdve egészen a saját életéig. Locke első embere viszont nem csupán azért válik a civil társadalom tagjává, hogy megoltalmazza a természeti állapotban szerzett javait, hanem azért is, hogy új és korlátlan szerzési lehetőségeket tárjon fel.

Bár újabban néhány tudós megpróbálja bebizonyítani, hogy az amerikai rezsim gyökerei a klasszikus republika-nizmusig nyúlnak vissza, az amerikai alkotmány számos részletét – vagy teljes egészét? – John Locke szelleme hatja át.[261] Thomas Jefferson „nyilvánvaló” igazságai az embereknek az élethez, a szabadsághoz és a boldogság kereséséhez való jogát illetően a lényeget tekintve nem különböznek az élethez és a tulajdonhoz való locke-i természetes jogoktól. Az amerikai alkotmányozók szentül hitték, hogy az amerikaiaknak mint embereknek eleve megvoltak ezek a jogaik, még mielőtt bármiféle politikai – hatalmi – rendszer magába

zárta volna őket, s hogy a kormányzat elsődleges célja e jogok védelme. Azoknak a jogoknak a listája, amelyeket az amerikaiak természettől fogva a sajátjuknak éreznek, az életen, a szabadságon és a boldogság keresésén kívül nemcsak a Bill of Rights-ban felsoroltakkal, hanem újabbakkal is bővült: nemrég „a magányhoz való joggal”. De akármire vonatkozzanak is az alaptörvényben rögzített konkrét jogok, az amerikai liberalizmusnak és a hasonló alkotmányos köztársaságok liberalizmusának a felfogása megegyezik abban, hogy ezek a jogok egy olyan szférát jelölnek ki, amelyben az egyén választása a döntő, s az állam hatalma szigorúan korlátozott.

Hogy Hegel tiszteletre érdemesnek mondja az arisztokratikus rabszolgatartót, amiért presztízsharcban kockára teszi az életét, az egy amerikai számára, aki Hobbes, Locke, Jefferson és az amerikai alkotmány többi szerzője eszmekörében nőtt fel, kétségkívül nagyon teutonnak és perverznek hangzik. Nem mintha az angolszász gondolkodók nem ismerték volna fel és el Hegel első emberét mint hiteles embertípust. Ők azonban a politika problémájának inkább azt látták, miképp lehetne az önjelölt rabszolgatartót rávenni, hogy fogadja el a rabszolgaéletet valamiféle osztály nélküli rabszolgatársadalomban. Az elismerésből származó kielégülést tudniillik sokkal kevesebbre értékelték, mint Hegel, kivált, mert a mérleg másik serpenyőjébe az ember „urának és parancsolójának” legfőbb büntetése, a halál került. Úgy képzelték, az erőszakos haláltól való félelem és a kényelmes élet utáni vágy olyan erős, hogy e két szenvedély minden ésszerűen gondolkodó és érdekeivel tisztában levő emberben elnyomja az elismerés vágyát. Ez az eredete már-már ösztönössé vált reakciónknak, miszerint Hegel presztízsharca ésszerűtlen.

Ami azt illeti, a rabszolgaélet választása a rabszolgatartóé helyett sem látszik feltétlenül ésszerűnek, hacsak el nem fogadjuk az angolszász hagyomány értékítéletét, amely nagyobb morális súlyt tulajdonít az önfenntartásnak, mint az elismerésnek. Bennünket azonban épp az önfenntartás vagy a kényelmes élet Hobbes és Locke szerinti morális „elsőbbrendűsége” hagy kielégítetlenül. A liberális társadalmak ugyanis csak a közös létfenntartás szabályait alkotják meg, ezenfelül semmiféle pozitív célt nem próbálnak a polgáraik elé állítani, és semmilyen, a többinél különbnek vagy kívánatosabbnak vélt életformát nem szorgalmaznak. Az életet magának az egyénnek kell pozitív tartalommal megtöltenie. Ez a pozitív tartalom lehet nemes: a köz szolgálata, jótékonykodás; és lehet

nemtelen: önző kedvtelések, alantas törekvések. Az állam mint olyan közömbös. A kormányzat köteles eltűrni a különböző „életstílusokat”, kivéve, ha az egyik jog gyakorlása sérti a másikét. Ami a locke-i liberalizmus legbensejében megmaradt űrt a ténylegesen pozitív, „magasabb” célok hiányában úgy-ahogy betölti, az többnyire a vagyon fáradhatatlan és határokat nem ismerő gyarapítása, amelyet most már nem nyűgöz a hajdani nincstelenség, szűkösség.[262]

A liberális emberkép korlátai világosabbá válnak, ha a liberális társadalom legtipikusabb termékét, az újfajta egyént vesszük szemügyre, akit később a rosszízű *burzsoá* szóval jelöltek meg, azt az embert, akit egyetlen kicsinyes vágy emészt: biztosítani saját életét és anyagi boldogulását, s akit az őt körülvevő közösség csak annyira érdekel, amennyire kedvez érdekeinek vagy eszközöket ad tervei végrehajtásához. A locke-i embernek nem kellett részt vennie a közéletben, nem kellett hazafinak lennie, vagy környezete jólétével törődnie; ahogy Kant megjegyezte, egy liberális társadalom állhat akár ördögökből is, feltéve, hogy ezek az ördögök racionalisták. Nehezen volt érthető, egyáltalán miért hajlandó egy liberális állam polgára – különösen a hobbesi változaté – a hadseregben szolgálni és életét kockáztatni a hazájáért egy háborúban. Hiszen ha az alapvető természeti jog az egyén önfenntartása, ugyan miképpen tarthatja ez az egyén ésszerűnek, hogy meghaljon a hazájáért, ahelyett hogy fogná a pénzét meg a családját és menekülne? De még a békeidőket illetően sem tudott a hobbesi és locke-i liberalizmus megindokolni egyet-mást: például hogy miért válasszák a társadalom legjobbjai a közszolgálatot és a politikát, amikor a magánéletben maradva a pénzkeresésnek szentelhetnék magukat. És az is meglehetősen homályos volt, miért vállaljon szerepet a locke-i ember a közösségében, miért adakozzon a szegényeknek, mi több: miért alapítson családot, amelynek az eltartása áldozatokat kíván?[263]

Azon a gyakorlati problémán kívül, hogy életképes-e az olyan társadalom, amelyben nincs közélet, mert nincs közösségi szellem, van egy fontosabb kérdés is: vajon nem mélységesen megvetendő-e az az ember, aki képtelen magasabbra emelni a tekintetét, elszakadni saját kis érdekeitől és fizikai szükségleteitől? Hegel arisztokratikus rabszolgatartó ura, aki presztízsharcban kockáztatja az életét, csak a legvégletesebb példája a pusztán természetes vagy fizikai szükségletek meghaladására irányuló emberi indíttatásoknak. Nem lehetséges-e, hogy az elismerésért folytatott

küzdelem az önmagunk fölé emelkedés vágyát tükrözi, s hogy ez nemcsak a természeti állapotban uralkodó erőszaknak és a rabszolgaságnak az ősoka, hanem ebből táplálkozik a hazafiasság, a bátorság, a nagylelkűség és a közügyek iránti elkötelezettség nemes szenvedélye is? Nincs az elismerés valamiképp kapcsolatban az ember erkölcsiségének egészével, az emberi természetnek azzal a részével, amely abban talál kielégülést, hogy a test kicsinyes érdekeit feláldozza a testieknél felsőbbrendű célokért vagy elvekért? Azzal, hogy nem utasítja el az úr felfogását, s nem áll a rabszolga mellé, hogy az úrnak az elismerésért való küzdelmét lényegbevágóan, meghatározóan emberinek tekinti, Hegel igyekszik megőrizni az emberi életnek egy szerinte tiszteletet érdemlő morális dimenzióját, amely a Hobbes és Locke elképzelte társadalomból teljességgel hiányzik. Más szóval Hegel az embert erkölcsi lénynek tartja, akinek sajátos méltóságát az adja meg, hogy bensőleg szabad, mentes a fizikai vagy természeti determinációtól. Ez a morális dimenzió és az elismertetéséért való küzdelem a mozgatója a történelem dialektikus folyamatának.

De hogyan kapcsolódik az elismerésért való küzdelem és az élet kockáztatása az első véres viadalban a hozzánk közelebb álló morális jelenségekhez? Hogy erre a kérdésre felelhessünk, alaposabban meg kell vizsgálnunk az elismerést és az emberi személyiségnek azt a rétegét, amelyből származik.

15
Bulgáriai nyaralás

Szókratész: Más szóval minden ilyesmit ki kell irtanunk [az igazságos államból], kezdve mindjárt ezzel a verssel: Napszámban szívesebben túrnám másnak a földjét, egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség, mint hogy az összes erőtlen holt fejedelme maradjak.

Platón: Állam, III. *könyv*[264]

Az „elismerés vágya” különös és valahogy mesterséges fogalomnak hangzik, kivált, ha a történelem legfőbb mozgatójának mondják. Az „elismerés” szót időnként használjuk, például amikor egy kollégánk nyugdíjba megy, s egy órát kap ajándékba „sokévi odaadó munkája elismeréséül”. A politikai életre azonban többnyire nem úgy gondolunk,

mint az „elismerésért való küzdelemre”. Amennyire e téren általánosítani szoktunk, a politikát sokkal inkább gazdasági érdekcsoportok hatalmi harcának, az élet anyagi és egyéb javai elosztásáért folytatott küzdelemnek látjuk.

Az „elismerés” alapját alkotó fogalom nem Hegel elme-szüleménye. Olyan régi, akár maga a nyugati politikai filozófia, s az emberi személyiség egyik nagyon jól ismert részével kapcsolatos. Az „elismerés vágyára” az évezredek során más-más szavakkal utaltak mint lélektani jelenségre: Platón *thümosz*-ról, „indulatról” beszélt, Machiavelli az ember dicsőség utáni vágyáról, Hobbes az önérzetéről vagy a gőgjéről, Rousseau az *amour-propre*- járól, Alexander Hamilton a hírnév szeretetéről, Hegel az elismerésről, James Madison a becsvágyról, Nietzsche pedig az emberről mint „piros1ó orcájú bestiáról”. Ezek a kifejezések egytől egyig az embernek arra a tulajdonságára, igényére vonatkoznak, hogy *értékeljen* mindent – elsősorban saját magát, de a többi embert, a történéseket és dolgokat is maga körül. A személyiségnek ez a része az önérzet, a harag, a szégyen forrása, és nem vezethető vissza sem az egyszerűbb vágyakra, sem pedig az értelemre. Az elismerés vágya az emberi személyiség legsajátosabban politikai része, mivel ez sarkallja az embert arra, hogy fölébe akarjon kerekedni másoknak, s így engedelmeskedjen a kanti „aszociális szociális ösztönnek”. Nem meglepő, hogy oly sok filozófus a politika központi problémáját abban látta, miképp lehetne az elismerés vágyát „megszelídíteni” s az egész politikai közösség szekere elé fogni. És az igazat megvallva, a modern politikai filozófiának sikerült is ez a „szelídítés”, olyannyira, hogy mi, az egyenlőségre törekvő mai demokráciák polgárai az elismerés bennünk égő vágyát gyakran nem annak látjuk, ami.[265] Az elismerés vágya jelenségének első alaposabb elemzését abban a műben találjuk meg – s ez így helyénvaló –, amely egyik megalapozója volt e hagyománynak: Platón *Állam*-ában. Az *Állam* II. könyvében Szókratész, a filozófus két fiatal athéni arisztokratával, Glaukónnal és Adeimantosszal beszélget: az igazságos állam természetét próbálják „szavakba foglalni”. Az ilyen államnak, akárcsak a „létező” államoknak, szüksége van hadseregre: őrökre, illetve harcosokra, akik megvédik a külső ellenségtől. Szókratész szerint ezeknek az őröknek a fő jellemzője a *thümosz* – ezt a görög kifejezést a nem túl szerencsés „indulat, indulatosság” szóval szokták fordítani.[266] A filozófus a *thümosz*-szal megáldott embert fajtiszta kutyához hasonlítja, aki bátran és nagy hévvel

száll szembe az államát megtámadó idegenekkel. Szókratész a *thümosz* problémáját először kívülről közelíti meg, írja le: csak annyit tudunk meg, hogy az „indulatosság” a bátorsággal függ össze – vagyis az élet kockáztatásának a hajlandóságával.[267]

Szókratész aztán részletesebben is elemzi a *thümosz-t* a IV. könyvben, előadva híres elméletét a lélek hármas tagolódásáról.[268] Kifejti, hogy a léleknek van egy vágyakozó része, amely sok különböző vágyból tevődik össze, s ezek közt a legerősebb az éhség és a szomjúság. E vágyak megnyilvánulási formája azonos: valósággal „hajtják” az embert valami – étel vagy ital – felé, ami rajta kívül van. Szókratész azonban megjegyzi, hogy az ember néha tartózkodik az ivástól, noha szomjas. Glaukón készséggel egyetért vele abban, hogy van a léleknek egy másik része is, a gondolkodó vagy mérlegelő rész, amely rábírhatja az embert a vágyával ellentétes cselekvésre – például amikor a szomjas ember nem iszik, mert tudja, hogy a víz fertőzött. De vajon csak ez a két része – vágyak és gondolkodás – van-e a léleknek, elegendők-e ezek az emberi viselkedés megértetésére? Például meg lehet-e magyarázni az önmegtartóztatás összes esetét azzal, hogy a gondolkodás szembeállítja az egyik vágyat a másikkal, az anyagi bírvágyat a kéjvággyal, a hosszú időre szóló biztonságot a rövid ideig tartó élvezettel?

Glaukón arra a nézetre hajlik, hogy a *thümosz* valójában csak egy másfajta vágy, ám ekkor Szókratész elmondja egy bizonyos Leontiosz történetét, aki meg akar nézni egy halom hullát a hóhérnál:

„...s látni is vágyta őket, de ugyanakkor borzadt is a látványtól, és elfordult; egy ideig küszködött magával, eltakarta az arcát, de végre is erőt vett rajta a vágy, tágra nyitotta a szemét, odafutott a holttestekhez, s így kiáltott fel: „Nesztek, gyalázatosak, lakjatok jól ezzel a gyönyörű látvánnyal!”[269]

Leontiosz vívódását lehetne úgy is értelmezni, hogy az nem több, mint két vágy küzdelme: a hullák megszemlélésének a kívánása tusakodik az emberi hulláktól való természetes irtózással. Ez összhangban lenne Hobbes meglehetősen mechanisztikus pszichológiájával: ő az akaratot „a vitában az utolsó szót kimondó vágynak” s ennélfogva egyszerűen a legerősebb és legszívósabb kívánság győzelmének minősíti. De az a felfogás, hogy Leontiosz viselkedésében mindössze vágyak összecsapása tükröződik, nem

magyarázza meg, miért *haragudott* magára.[270] Mert erre aligha lett volna oka, ha sikerül visszafognia magát, épp ellenkezőleg, egy másik, de az előzővel rokon érzés támadt volna fel benne: a büszkeség.[271] Némi elmélkedéssel megállapíthatjuk, hogy Leontiosz haragja nem származhatott a léleknek sem a vágyakozó, sem a mérlegelő részéből, mert Leontiosznak nem volt közömbös, hogyan végződik a vívódása. Tehát egy harmadik, egészen különálló részből kellett származnia, melyet Szókratész *thümosz*-nak nevez. Ez a *thümosz* gerjesztette harag, amint Szókratész rámutat, együttműködhet a gondolkodással a helytelen vagy oktalan vágyak elfojtásában, de különbözik a gondolkodástól.

A *thümosz* úgy szerepel az *Állam*-ban, mintha valamilyen kapcsolatban volna az önértékeléssel, amelyet ma „önbecsülésnek" nevezhetnénk. Leontiosz olyan embernek képzelte magát, aki bizonyos méltósággal és önfegyelemmel tud viselkedni, s amikor képtelen volt teljesíteni saját önbecsülése követelményeit, dühös lett magára. Szókratész azt sugallja, hogy a harag összefügg az „önbecsüléssel", mert elmagyarázza, hogy minél nemesebb lelkű valaki – azaz minél többre értékeli magát –, annál nagyobb lesz a haragja, ha igazságtalanul bánnak vele: „az ilyen emberben forr az indulat", és „pártjára áll annak, amit igazságnak tart", még akkor is, ha éhséget, hideget vagy bármi mást kell elviselnie...[272] A *thümosz* afféle velünk született igazságérzet: az emberek bizonyos értéket tulajdonítanak maguknak, s ha mások tetteiből az derül ki, hogy kevesebbre tartják őket – ha nem *ismerik el* való értéküket –, haragra gerjednek. Az önértékelés és a harag szoros összefüggését mutatja a „harag" szóval majdnem egyértelmű „méltatlankodás" is. A „méltóság" arra utal, hogy az ember tudatában van önnön értékének; a *„méltatlankodást"* az váltja ki, hogy valamivel megsértik ezt az értéktudatot. És ez fordítva ugyancsak áll: ha mások látják, hogy nem felelünk meg saját önbecsülésünk igényeinek, *szégyent* érzünk; ha pedig kellőképpen (vagyis valódi érdemünk szerint) értékelnek bennünket, *büszkeséget* érzünk.

A harag akár „mindenható" érzés, indulat is lehet, elnyomhatja, ahogy Szókratész rámutat, az összes természetes ösztönt, az éhséget, a szomjúságot, az önfenntartást. De nem *vágy*, amelynek rajtunk kívül lévő anyagi tárgya van; vágyként legfeljebb egy *vágynak a vágyaként* kerülhet szóba, vagyis annak a kívánásaként, hogy aki lebecsült bennünket, változtassa meg a véleményét, és ismerjen el minket saját

önértékelésünknek megfelelően. Platón *thümosz*-a ennélfogva nem más, mint Hegel elismerésvágyának a pszichológiai székhelye: a rabszolgatartó urat tudniillik az a vágy viszi bele véres viadalokba, hogy mások is a saját önbecsülése szerint értékeljék. Hogyne, hiszen rögtön elönti a vér az agyát, ha ezt az önbecsülést bármi sérelem éri. A *thümosz* és az „elismerés vágya" abban különbözik valamelyest, hogy az előbbi a léleknek az a része, amely értékeli a tárgyakat, míg az utóbbi a *thümosz*-nak az a törekvése, hogy értékítéleteit más tudatokkal szintén elfogadtassa. Mert *thümotikus* büszkeséget anélkül is érezhetünk, hogy elismerést kívánnánk. Ám az értékelés – vagy inkább: a „becsülés" – nem „dolog", nem egy alma vagy egy Porsche, hanem tudatállapot, s ahhoz, hogy szubjektív bizonyosságunk legyen saját értékünkről, ezt más tudatokkal is el kell ismertetnünk. A *thümosz* így tipikusan, bár nem feltétlenül, arra ösztönzi az embereket, hogy keressék az elismerést.

Szenteljünk most egy kis figyelmet a *thümosz* egy szerény, de sok mindent eláruló jelenkori példájának. Václav Havel, mielőtt 1989 őszén Csehszlovákia elnöke lett, gyakran került hosszabb-rövidebb időre rács mögé ellenzéki tevékenysége miatt s mert az emberi jogok kivívására alakult Charta 77 mozgalom alapítói közé tartozott. A börtönben nyilván bőven volt módja elmélkedni a rendszeren, amely hűvösre tette, s a benne megtestesülő rossz valódi természetén. *A kiszolgáltatottak hatalma* című esszéjében, mely a nyolcvanas évek elején jelent meg, amikor a keleteurópai forradalmakat lángra lobbantó szikra még Gorbacsov szemében sem villant fel, Havel az alábbi históriát mondja el egy zöldségesről:

A zöldségbolt üzletvezetője kitette kirakatába, a hagyma és a sárgarépa közé a „Világ proletárjai, egyesüljetek!" jelszót. Vajon mi késztette erre? Mit akart ily módon a világ tudomására hozni? Csakugyan személy szerint ennyire szívén viseli, hogy a földkerekség proletariátusa egyesítse erejét? És lelkesedésében oly messzire megy, hogy múlhatatlanul szükségesnek véli ebbeli meggyőződését megosztani az utca nyilvánosságával? Valóban eltöprengett már valaha is legalább egy pillanatra azon, miként kellene ezt az egyesülést megvalósítani, és mi lenne az értelme?...

Nyilvánvaló, hogy a zöldséges számára közömbös az általa kirakott jelszó szemantikai tartalma, s ha a kirakatába teszi, ezt nem azért cselekszi,

mert személy szerint az lenne minden vágya, hogy a jelszó mondanivalójával megismertesse az arra járókat. Mindez azonban távolról sem jelenti azt, hogy tettét semmi sem motiválja, hogy cselekedete értelmetlen, vagyis hogy jelszavával senkinek semmit sem adott értésére. Ez a jelszó ugyanis *jelként* funkcionál, s mint olyan, rejtett, ám teljességgel világos jelentéstartalom hordozója, melyet szavakkal így fejezhetnénk ki: Én X. Y. zöldséges a helyemen vagyok, és tudom, mit kell tennem, úgy viselkedem, ahogy elvárják tőlem; megbízhatnak bennem, és semmit sem vethetnek a szememre: engedelmeskedem, ezért jogom van rá, hogy békességben éljek. És ennek a közlésnek természetesen megvan a címzettje is: azoknak szól „ott fent”, a zöldséges feletteseinek, ugyanakkor pedig valamiféle védőpajzsként is szolgál, mellyel a zöldséges fedezi magát esetleges feljelentőivel szemben. Valóságos jelentését tekintve tehát ez a jelszó a zöldséges létbiztonságának közvetlen kifejezője: elemi életérdekének tükrözője. De milyen is ez az érdek?

Gondoljuk csak meg: ha a zöldségest arra köteleznék, hogy a kirakatába ezt a jelszót tegye: „Félek, ezért feltétel nélkül engedelmeskedem”, jelentéstartalmát tekintve már távolról sem lenne iránta annyira közömbös, habár ezúttal ez a tartalom teljességgel megegyezne a jelszó rejtett jelentésével. *A zöldséges alighanem vonakodna közszemlére tenni kiszolgáltatottságának ennyire egyértelmű bizonyítékát, kínos lenne számára, szégyenkezne miatta. Hogyisne; elvégre ő is ember, neki is van önérzete.* Ennek a „bonyodalomnak” a kiküszöbölése végett kell hát jellé átalakítani a hűségnyilatkozatát, amely elvont szövegével legalább látszólag az önzetlen meggyőződés fennkölt benyomását kelti. A zöldségesnek meg kell adni a lehetőséget, hogy azt mondhassa magában: Ha úgy vesszük, végső soron miért is ne egyesülhetnének a világ proletárjai? A jel tehát segít az ember elől elrejteni engedelmességének „alantas” indítékait s egyúttal a hatalom „alantas” indítékait is. Valami „magasabb rendű” kulisszája mögé rejti őket. Ez a „magasabb rendű” valami pedig az ideológia.[273]

Az olvasónak ebben a részben rögtön feltűnik, hogy Havel az „önérzet” szót használja. A zöldségest az író hétköznapi emberként mutatja be, aki nem különösebben művelt, nem is erős egyéniség, de aki mégis restellne magát, ha olyan táblát tenne ki, amelyen ez állna: „Félek”. Vajon milyen természetű a zöldséges önérzete, e gátlásnak a forrása? Havel megjegyzi, hogy a „Félek” tábla kirakása őszintébb nyilatkozat volna, mint a kommunista jelszóé. Amellett a kommunista Csehszlovákiában mindenki

tudta, hogy a félelem szinte mindenkit rákényszerít olyasmikre, amiket saját jószántából nem tenne meg. Maga a félelem, az önfenntartás ösztöne egyike azoknak a természetes ösztönöknek, amelyek minden emberben megvannak: akkor hát miért nem akarja elismerni valaki, hogy fél, hiszen ember?

Ennek végső soron az az oka, hogy a zöldséges bizonyos *értéket* tulajdonít magának. Ez az érték abbeli meggyőződésével kapcsolatos, hogy ő több, mint a félelmeinek és szükségleteinek kiszolgáltatott állat, melyet épp a félelmei és szükségletei által manipulálni lehet. Szentül hiszi, bár ezt nem tudja szavakba foglalni, hogy „erkölcsi cselekvő személy”, aki képes választani a különböző lehetőségek közt, aki elveit követve akár természeti szükségleteinek is ellenáll.

A zöldséges, amint Havel rámutat, természetesen kitérhet e lelki tusa elől: egyszerűen kitesz egy fennkölt kommunista jelszót, s azzal áltatja magát, hogy erre elvei késztetik, nem a félelme és a szolgalelkűsége. Helyzete bizonyos értelemben olyan, mint Szókratész Leontioszáé, aki engedett vágyának, és megnézte a holttesteket. Mind a zöldséges, mind Leontiosz sajátos értéket tulajdonított magának, tekintettel választási, döntési képességére, arra, hogy „felette áll” természetes félelmeinek és vágyainak. És végül is mindketten alulmaradtak természetes félelmükkel és vágyukkal szemben. Mindössze annyi különbséggel, hogy Leontiosz becsületes volt, belátta gyöngeségét és elítélte magát érte, míg a zöldséges nem akart szembenézni tulajdon gyarlóságával, mivel az ideológiában megfelelő mentséget talált. Havel történetéből két tanulságot vonhatunk le: az első az, hogy az önérzet, az önbecsülés vagy a „méltóság”, amelyben a *thümosz* gyökerezik, az ember abbeli nézetével függ össze, hogy ő tényleges választásra, döntésre képes erkölcsi személy, a második pedig az, hogy önmagának ez a felfogása veleszületik minden emberrel, illetőleg jellemző rá, legyen bár nagy és kevély hódító vagy szürke kis zöldséges. Havel megállapítja:

Természetesen minden ember – mint az élet megtestesítője – az élet lényegéből fakadó törekvések kifejezője: emberi méltóságra, erkölcsi feddhetetlenségre, a lét szabad megismerésére vágyik, arra, hogy a „kézzelfogható valóságból” az álmok világába meneküljön...”[274]

Másrészt viszont az író megjegyzi: „ugyanakkor kisebb-nagyobb mértékben mindenki képes beletörődni abba is, hogy hazugságban éljen". Havel azért ítéli el a poszttotalitárius kommunista államot – egész okfejtése ekörül forog –, mert a kommunizmus demoralizálta a társadalmat, aláásta az embereknek azt a meggyőződését, hogy erkölcsi személyekként cselekedhetnek – a zöldséges félretette méltóságérzetét, amikor kitette a jelmondatot: „Világ proletárjai, egyesüljetek!" A méltóság és ellentéte, a megaláztatás: Havel ezt a két szót használja a leggyakrabban, amikor a kommunista Csehszlovákia életéről beszél.[275] A kommunizmus *megalázta* az egyszerű polgárokat, arra kényszerítve őket, hogy temérdek apró - és néha nem is olyan apró – morális engedményt csikarjanak ki jobbik énjüktől. Ezek különböző formákat öltöttek: hol egy jelszót kellett kirakni egy üzlet kirakatába, hol egy beadványt aláírni, amely az államnak nem tetsző tevékenységgel vádolt meg egy kollégát, vagy egyszerűen csak „kussolni", amikor ezt a kollégát igazságtalanul meghurcolták. A Brezsnyev-éra siralmas poszttotalitárius államai igyekeztek mindenkit morálisan bűnrészessé tenni, de most már nem a terror eszközeivel, hanem – a történelem iróniája – a modern fogyasztói kultúra gyümölcseit lógatva előttük, mint a szamár orra előtt a répát. Ezek persze nem azok a „csodás micsodák" voltak, amelyekre a nyolcvanas évek amerikai befektetési bankárai sóvárogtak, hanem kis juttatások, amelyeket azonban a szűkös körülmények közt élő emberek nagyra tartottak: hűtőszekrény, tágasabb lakás, bulgáriai nyaralás. A kommunizmus tehát – sokkal inkább, mint a *burzsoá* liberalizmus – a lélek vágyakozó részét táplálta, erősítette a *thümotikus* résszel szemben. Havel egyáltalán nem azt rója fel a kommunizmusnak, hogy nem teljesítette ígéretét, nem teremtett az ipari-gazdasági hatékonyság révén anyagi bőséget, vagy hogy csalódást okozott a jobb életben reménykedő munkásosztálynak és a szegényeknek. Épp ellenkezőleg, azt nehezményezi, hogy amit adott, azt is egy fausti alku alapján adta, az emberek morális megalkuvását követelve cserébe. És akik ráálltak erre az alkura, nemcsak áldozatai lettek a rendszernek, hanem fenntartói is, miközben maga a rendszer önállósodott, a saját életét élte, függetlenül attól, hogy ebben bárki részt kívánt-e venni.

Természetesen az a jelenség, melyet Havel úgy határoz meg, hogy „a fogyasztásorientált emberek általában nem szívesen hoznak áldozatot anyagi biztonságuk rovására szellemi és erkölcsi tisztességük érdekében", nemcsak a kommunista társadalmakban tapasztalható. Nyugaton a

fogyasztói szemlélet szinte naponta veszi rá morális kompromisszumokra az embereket, s nem a szocializmus nevében hazudnak maguknak, hanem olyan ideákkal takaróznak, mint az „önmegvalósítás” vagy „a személyiség kiteljesítése”. De van egy lényeges különbség: a kommunista társadalmakban nehéz volt normálisan élni és majdhogynem lehetetlen volt „érvényesülni” a *thümosz* kisebb-nagyobb mértékű elfojtása nélkül. Még egyszerű ács, villanyszerelő vagy orvos sem lehetett senki, ha nem „alkalmazkodott” valamennyire, ahogyan a zöldséges is tette, és semmiképp sem lehetett sikeres író, egyetemi tanár vagy televíziós újságíró, ha nem illeszkedett bele szinte tökéletesen a rezsim hazugságrendszerébe.[276] Aki talpig becsületes volt, és meg akarta őrizni önbecsülését, egyvalamit tehetett csak (feltéve, hogy nem tartozott a marxista-leninista ideológiában még mindig őszintén hívő „elvtársak” egyre fogyatkozó kis csapatába), végképp „kiszállhatott” a rendszerből, és csatlakozhatott – mint Vlagyimir Bukovszkij, Andrej Szaharov, Alekszandr Szolzsenyicin vagy maga Havel – a hivatásos ellenzékiekhez. De akkor le kellett mondania az élet vágyairól, s az olyan egyszerű anyagi szükségletek kielégítése helyett, mint a rendezett munka- és lakásviszonyok, az aszkézist választania: börtönbe, elmegyógyintézetbe került, esetleg száműzetésbe kényszerült. Mert a nagy tömegek, az átlagemberek számára, akiknek a thümotikus hajlamai korántsem voltak annyira fejlettek, a normális élet az apródonként, napról napra való erkölcsi lealacsonyodás elfogadásával járt.

Platón Leontiosz-történetében és Havelnek a zöldségesről szóló példázatában – amelyek a Nyugat politikafilozófiai hagyományának mondhatni a kezdetén és a végén íródtak – a *thümosz* egy szerény megnyilvánulási formáját látjuk a politikai élet egyik fő tényezőjeként. Úgy tetszik, a *thümosz* valamiképp kapcsolatban van a „jó” politikai renddel, lévén a bátorság, a közösségi szellem és a morális engedményektől való vonakodás forrása. A jó politikai rendnek az idézett írók szerint többnek kell lennie kölcsönös megnemtámadási szerződésnél; az embernek azt a jogos vágyát is ki kell elégítenie, hogy elismerjék méltóságát és értékét.

A *thümosz* és az elismerés vágya azonban sokkal szélesebb körben tapasztalható jelenség, mint e két példa alapján gondolhatnánk. Az értékelés és önértékelés folyamata sok mozzanatát áthatja annak a mindennapos tevékenységnek, amelyet általában gazdasági életnek nevezünk: az ember valóban „pirosló orcájú bestia”.

16
A pirosló orcájú bestia

Mindazonáltal, ha Isten azt akarja, hogy [ez a háború] folytatódjék, mígnem a javak, melyeket a rabszolgák soha meg nem jutalmazott fáradozása kétszázötven esztendő alatt felhalmozott, semmivé válnak, mígnem minden csepp korbács fakasztotta vérért ugyanannyi kard fakasztotta vér lesz a fizetség, akkor is azt kell mondanunk, amit eleink már háromezer évvel ezelőtt mondtak: „Az Úr döntései mindenkor helyesek és igazságosak."

Abraham Lincoln: Második beiktatási beszéd, *1865 márciusa*[277]

A *thümosz*, ahogy az *Állam*-ban vagy Havel zöldséges-históriájában megjelenik, az emberrel veleszületett igazságérzetnek tekinthető, s így minden nemes erény – önzetlenség, idealizmus, erkölcsösség, áldozatkészség és tisztesség – pszichológiai székhelyének. A *thümosz* hatalmas érzelmi alapot biztosít értékítéleteinknek, s lehetővé teszi, hogy az emberek a legerősebb természetes ösztöneiket is elnyomhassák annak érdekében, amit helyesnek és igazságosnak hisznek. Az emberek elsősorban *saját maguknak* tulajdonítanak értéket, és *saját* sérelmeik miatt méltatlankodnak. De *másoknak* is tudnak értéket tulajdonítani, és *mások* sérelmei miatt is képesek felháborodni. Ez a leggyakrabban akkor fordul elő, ha valaki egy olyan nem, nemzet, fajta, osztály tagja, amely úgy érzi, méltánytalanul bánnak vele, például egy feminista az összes nő, egy nép öntudatos fia vagy leánya pedig etnikai csoportja sérelmei miatt háborog. Az egyén saját maga miatti méltatlankodása így az egész közösségre kiterjed, és szolidaritást ébreszt. Vannak aztán esetek, amikor az emberben nem annak a nemnek, osztálynak stb. a sérelmei miatt támadnak indulatok, amelyhez tartozik. A rabszolgaság megszüntetését sürgető radikális fehérek jogos haragja az amerikai polgárháború előtt vagy a dél-afrikai apartheid-rendszer ellen tiltakozók háborgása szerte a világon szintén a *thümosz* megnyilatkozása. A méltatlankodást ezekben az esetekben az váltja ki, hogy a méltatlankodó szerint a faji megkülönböztetés áldozatát nem értékének – ember voltának – megfelelően kezelik, vagyis hogy a faji megkülönböztetés áldozatát *nem ismerik el.*

A *thümosz*- ból származó elismerésvágy mélységesen paradox jelenség, mivel az előbbi az igazságosság és az önzetlenség pszichológiai székhelye, de szoros kapcsolatban van az önzéssel is. A thümotikus én *maga* akarja meghatározni mindennek az értékét, a sajátját éppúgy, mint a másokét, s ennek az elismerését kívánja. Az elismerés vágya az önérvényesítés egyik formája marad, az egyén saját értékítéleteinek a kivetítése a külső világra, és ingerültséget kelt, ha ezeket az értékítéleteket mások nem ismerik el. Semmi biztosíték sincs arra, hogy egy bizonyos thümotikus én igazságérzete megegyezik másokéval: amit például egy apartheidellenes aktivista igazságosnak tart, az egészen másképp fest egy apartheidpárti afrikander szemszögéből, aki más módon értékeli a feketék méltóságát. Ami azt illeti, mivel a thümotikus én először magát értékeli, nagy a valószínűsége, hogy *túlértékeli* magát: amint Locke mondja, senki sem lehet igazságos bíró a saját ügyében.

Önérvényesítő természete miatt a *thümosz*-t általában összetévesztik a vággyal. Pedig a *thümosz*-ból származó önérvényesítő törekvések és a vágy önzése nagyon is különböző jelenségek.[278] Vegyünk egy példát: egy bérvitát az igazgatóság és a szervezett munkások közt egy autógyárban. A mai politológusok legtöbbje, a hobbesi pszichológiára támaszkodva, amely szerint az akarat csak két tényező, a vágy és az értelem eredője, az ilyen vitákat „érdekcsoportok” konfliktusaként értelmezné, a menedzserek vágya és a munkások vágya összecsapásaként, melynek során mindkét fél igyekszik nagyobb részt kihasítani magának a gazdasági „tortából”. Az értelem, állítanák ezek a politológusok, arra készteti az alkudozókat, hogy olyan stratégiát alkalmazzanak, amellyel maximális eredményeket lehet elérni, illetve, sztrájk esetén, a veszteségeket a minimálisra lehet csökkenteni, s végül is az erőviszonyok alapján megszületik a szükséges kompromisszum.

Csakhogy ez az értelmezés erősen leegyszerűsíti a mindkét oldalon végbemenő pszichológiai folyamatot. A táblán, amit a sztrájkoló munkás visz, nem ez áll: „Pénzéhes vagyok, és igyekszem minél többet kipréselni a vezetésből”, mint ahogy Havel zöldségesének sem akaródzott „Félek” feliratú táblát kitenni a kirakatába. A sztrájkoló inkább ezt mondja (és gondolja): „Jó munkás vagyok; sokkal többet érek a tulajnak, mint amennyit fizet nekem. Igen, ha azt nézem, mennyi hasznot hozok a cégnek, és ha azt nézem, hogy ezért a munkáért milyen béreket fizetnek másutt, tény, hogy nem vagyok rendesen megfizetve; igen, le vagyok én...” – a

munkás itt egy biológiai hasonlatot használ annak érzékeltetésére, hogy emberi méltósága csorbát szenved. A munkás ugyanis, akárcsak a zöldséges, bizonyos értéket tulajdonít magának. Magasabb bért követel, persze, mert fizetnie kell a jelzálogkölcsönét és etetnie kell a gyerekeit, de azért is, mert ebben a megbecsülés jelét látja. A munkaügyi vitákat kísérő indulatokat nem annyira az abszolút értelemben alacsony bérszínvonal táplálja, mint inkább az, hogy a vezetés bérajánlata nem „ismeri el" kellőképpen a munkás méltóságát. És ez magyarázza meg azt is, hogy a sztrájkolók sokkal dühösebbek a sztrájktörőkre, mint magára a vezetőségre. A sztrájktörőket tudniillik, bár csak eszközök a főnökök kezében, szívből megvetik, rongyembereknek tartják, akikben a méltóságérzetet legyűrte az azonnali haszon vágya. A sztrájkolókkal ellentétben a sztrájktörőknél a *thümosz* vereséget szenvedett a vágytól. A gazdasági önérdek mibenlétét könnyen megértjük, de gyakran sejtelmünk sincs róla, mennyire összefonódik a thümotikus önérvényesítéssel. A magasabb bérek a lélek vágyakozó részének anyagi jellegű kívánságait *és* thümotikus részének elismerésvágyát egyaránt kielégítik. A politikai életben a gazdasági követelések ritkán jelennek meg pusztán azzal az indokkal, hogy az érintetteknek többre van szükségük; megfogalmazóik általában a „gazdasági igazságra" hivatkoznak. Mármost gazdasági igényekkel az igazság nevében fellépni lehet merő cinizmus, ha csak önös érdekeket szolgál, de többnyire azoknak a mélységes thümotikus háborgása fejeződik ki benne, akik – ha nem is mindig tudatosan – szentül hiszik, hogy a pénzvitákban végső soron méltóságuk a tét. Kimondhatjuk, hogy amit rendszerint gazdasági indítéknak minősítenek, nagyrészt beleolvad a thümotikus elismerésvágyba. Nagyon jól látta ezt már Adam Smith is, a politikai gazdaságtan atyja. Smith *A morális érzések elmélete* című munkájában kifejti, hogy az oknak, mely miatt az emberek igyekeznek vagyont szerezni, és a szegénységtől menekülni, vajmi kevés köze van a fizikai szükségletekhez. Hiszen „a legutolsó napszámos bére" is fedezi a természetes szükségleteket, úgymint „az élelmet és a ruhát, egy ház fenntartását s egy család eltartását", s még a szegény emberek is keresetük jó részét olyan dolgokra költik, amelyek, szigorúan véve, „csak a kényelem kellékei, és fölöslegesnek tekinthetők". Akkor hát miért törekszenek az emberek „jobbítani a helyzetüket", miért vállalják a gazdasági élet temérdek vesződségét, tülekedését? A válasz:

Azért, hogy észrevegyék őket, hogy figyelemmel kísérjék és helyeseljék a tevékenységüket, hogy rokonszenvvel s jóindulattal viseltessenek irántuk: ez minden előny, ami származhat belőle. *A hiúság érdekel bennünket, nem a jólét vagy az élvezetek.* Ámde a hiúság mindig azon a hiten alapszik, hogy a figyelem és helyeslés tárgya vagyunk. A gazdag ember *dicsekszik* a gazdagságával, úgy érzi, vagyona természetszerűleg ráirányítja a világ figyelmét, s az emberiség hajlandó lesz osztozni mindama kellemetes érzésben, mellyel helyzete napról napra eltölti... A szegény ember viszont *restelli* a szegénységét. Úgy érzi, nincstelensége révén vagy kívül kerül az emberiség látókörén, vagy ha egyáltalán tudomást vesznek róla felebarátai, nyomorúsága és bajai miatt részvétet aligha várhat tőlük.[279]

Van a szegénységnek olyan szintje, melyen a gazdasági tevékenység csakis a természetes szükségletek kielégítését szolgálja, például a szárazság sújtotta afrikai Szahel-övezetben a nyolcvanas évek folyamán. De a világ legtöbb térségében a szegénység és a nélkülözés a pénz jelkép szerepéből eredő inkább relatív, mint abszolút fogalom.[280] Az Egyesült Államokban hivatalosan „szegény sorsúnak" minősítettek sokkal jobb körülmények közt élnek, mint a harmadik világ egyes országaiban a tehetősnek számítók. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az egyesült államokbeli szegény emberek elégedettebbek az afrikai vagy délázsiai tehetőseknél, mert önérzetüket sokkal több sérelem éri mindennap. Locke megjegyzése, miszerint Amerikában egy királynak is „silányabb étel, fedél és öltözék jut, mint egy angliai napszámosnak", nem veszi tekintetbe a *thümosz*-t, s így félreérti a lényeget. Egy királynak Amerikában annak idején méltóságérzete volt, amely az angol napszámosból teljességgel hiányzott – méltóságérzete, melyet szabad voltának, önállóságának s az őt körülvevő közösség tiszteletének és elismerésének köszönhetett. A napszámos asztalára talán jobb ételek kerültek, de mindenben a munkaadójától függött, aki alig vette emberszámba.

Kevesen értik meg, hogy annak, amit rendszerint gaz-dasági indítéknak tartanak, egyik alkotóeleme a *thümosz,* s ez jókora baklövésekhez vezet a politikai és történelmi változások értelmezésében. Például szinte általános az a felfogás, hogy a forradalmakat a szegénység és a nélkülözés okozza, vagy az a feltételezés, hogy a szegénység és a nélkülözés növekedésével a forradalmi feszültség is fokozódik. Tocqueville-nek a francia forradalommal foglalkozó híres tanulmánya azonban kimutatja, hogy ott és akkor ennek épp az ellenkezője történt: a forradalmat megelőző harminc-

negyven évben Franciaország példátlan gazdasági fejlődésen ment át, amelyhez egy sor jó szándékú, de nem eléggé átgondolt liberalizáló reform is járult a Bourbon-monarchia részéről. Közvetlenül a forradalom előtt a francia parasztok sokkal módosabbak és függetlenebbek voltak, mint a sziléziaiak vagy kelet-poroszországiak, és a középosztálybeliek szintúgy. Mégis ők lettek a forradalom gyújtóanyaga, mivel a XVIII. század vége felé bekövetkező politikai liberalizálódás folytán helyzetük hátrányait *viszonylag* nyomasztóbbnak érezhették, mint a porosz király bármelyik alattvalója, s emiatti felháborodásukat kifejezésre is juttathatták.[281] A mai világban csak a legszegényebb és a leggazdagabb országok maradnak stabilak. A gazdasági modernizálást végrehajtó országok a legingatagabbak politikailag, mert maga a növekedés is új várakozásokat szül és új követelésekre ösztökél. Az emberek nem a hagyományos társadalmak lehetőségeivel mérik össze helyzetüket, hanem a fejlett országok körülményeivel, és nem győznek háborogni. A „növekvő várakozások forradalma”, amely sokfelé észlelhető, éppúgy thümotikus, mint a vágyból származó jelenség.[282]

A *thümosz-t* más esetekben is összetévesztik a vággyal. Az amerikai polgárháborút megmagyarázni próbáló történészeknek többek közt felelniük kell arra a kérdésre, miért voltak hajlandók az amerikaiak elviselni egy olyan szörnyű háború szenvedéseit, amely hatszázezer ember halálát okozta, a harmincegymilliós lakosság csaknem két százalékát. A XX. századi történészek közül sokan, a gazdasági tényezőket hangsúlyozva, az iparosodó, kapitalista Észak és a hagyományőrző, ültetvényes Dél küzdelmeként értelmezték a háborút. De az efféle magyarázatok valahogy nem kielégítőek. A háborúnak kezdetben jobbára nem gazdasági céljai voltak – az északiak meg akarták őrizni az unió egységét, a déliek meg akarták védeni „sajátos intézményüket” és a vele összefüggő életformát. Ezekhez azonban egy további is társult, amelyre Abraham Lincoln, aki bölcsebb volt szándékai és tettei sok későbbi elemzőjénél, akkor mutatott rá, amikor kijelentette: „mindenki tudta”, hogy „valamiképp a rabszolgaság okozta” a konfliktust. Az északiak jó része természetesen ellenezte a feketék felszabadítását, s abban reménykedett, hogy egy alkalmas kompromisszummal sikerül majd hamar befejezni a háborút. De Lincoln eltökéltsége, hogy a végsőkig folytatja a háborút – mint kiderült kemény figyelmeztetéséből, miszerint azt sem bánja, ha a hadviselés költségei netán felemésztik mindazt, amit „a rabszolgák soha meg nem jutalmazott

fáradozása kétszázötven esztendő alatt” létrehozott –, gazdasági szemszögből érthetetlen volt. Az ilyen eltökéltséget csak a lélek thümotikus része képes felfogni.[283]

Számos példa bizonyítja, hogy az elismerés vágya ma is befolyásolja az amerikai politikát. Az egyik: az abortuszkérdés rendezése az előző generáció egyik legkényesebb társadalmi feladata volt, és ennek a problémának jóformán nincs is gazdasági vonatkozása.[284] Az abortusz körüli vita a születendő gyermekjogai és a nő jogai közti konfliktust helyezi a középpontba, de valójában egy mélyebb véleménykülönbséget tükröz, egyfelől a hagyományos családot s benne a nő relatív jogait, másfelől az önálló, dolgozó nő relatív jogait illetően. A szemben álló felek vagy azért méltatlankodnak, mert az „angyalcsinálók” annyi magzat életét oltják ki, vagy azért, mert a szakszerűtlen beavatkozások folytán annyi nő hal meg, de önmaguk miatt is méltatlankodnak: a hagyományhoz ragaszkodó anyák úgy érzik, az abortusz valamiképp lefokozza az anyaságnak kijáró tiszteletet, a dolgozó nőket pedig méltóságukban sérti az abortuszjog hiánya, mivel így nem egyenrangúak a férfiakkal. A faji megkülönböztetés méltánytalansága a modern Amerikában csak részben nyilvánul meg a szegénység okozta fizikai nélkülö-zésekben: a feketék sokkal jobban fájlalják, hogy sok fehér szemében a feketék (amint Ralph Ellison mondja) egyszerűen „láthatatlanok”; nem utálják őket kifejezetten, de nem látják meg bennük a hozzájuk hasonló embert. A szegénység csupán „kiegészíti” ezt a láthatatlanságot. A polgári jogok kivívására indított mozgalmak, bár vannak bizonyos gazdasági összetevőik, lényegüket tekintve szinte teljes egészükben thümotikus küzdelmek, az igazságra és az emberi méltóságra vonatkozó különböző nézetek „viadalai” az elismerésért.

Vannak thümotikus vonásai sok más tevékenységnek is, amelyekről általában azt tartják, hogy a természetes vágy az ihletőjük. Például a szexuális hódítás rendszerint nem pusztán a fizikai kielégülést szolgálja – ehhez nem mindig szükséges a partner –, hanem azt az igényünket is tükrözi, hogy a meghódított „elismerje” kívánatos voltunkat. Az elismert én nem feltétlenül azonos Hegel rabszolgatartó urának énjével vagy Havel zöldségesének morális énjével. Ám az erotikus szerelem legteljesebb formáihoz hozzátartozik annak a kívánása, hogy szeretőnk ne csak a fizikai jellemzőinket ismerje el, hanem az értékünket is méltányolja.

A *thümosz* e példáit nem azért hoztam fel, hogy bebizonyítsam: minden gazdasági tevékenység, minden erotikus szerelem, minden politika az elismerés vágyára vezethető vissza. Az értelem és a vágy szintén része – a *thü-mosz*- tól elhatárolható része – a léleknek. Sőt a modern, liberális ember lelkének sok tekintetben ezek a *meghatározó* részei. Az emberek törik magukat a pénzért, mert *dolgokra* is vágynak, nemcsak elismerésre, s mióta elhárultak az akadályok – a modern idők kezdetén – a szerzés, gyarapodás elől, az anyagi vágyak hihetetlenül megszaporodtak és végtelenül sokfélék lettek. És kívánják a szexet is – mert jó, kellemes. Épp ezért hívtam fel a figyelmet a pénz- és gyönyöréhség thümotikus dimenzióira, a vágy és az értelem mai elsőbbsége ugyanis egyre inkább elhomályosítja azt a szerepet, amit a *thümosz* vagy elismerés a mindennapi életben játszik. A *thümosz* gyakran jelenik meg a vágy szövetségeseként – mint, mondjuk, a „gazdasági igazságot” követelő munkás esetében –, s így könnyű összetéveszteni a vággyal.

Az elismerés vágya a Szovjetunióban, Kelet-Európában és Kínában bekövetkezett földindulás előkészítésében is döntő szerepet játszott. Sok keleteurópai kétségkívül nem éppen fennkölt gazdasági meggondolásokból kívánta a kommunizmus végét: azt képzelték, ez megnyitja előttük az utat a nyugatnémet életszínvonalhoz. A Szovjetunióban és Kínában ugyancsak gazdasági ok volt a reformok alapja, az a tény, amit úgy határoztunk meg, hogy a centralizált tervutasításos rendszer nem tudott megfelelni a „posztindusztriális” társadalom követelményeinek. De a jólét vágya a demokratikus jogoknak és a politikai életben való részvétel lehetőségének mint öncélnak a követelésével járt együtt, azaz egy olyan rendszer igényével, amely az elismerést egyetemes gyakorlattá teszi. Az 1991. augusztusi puccskísérlet szervezői azzal áltatták magukat, hogy az oroszok hajlandók eladni „a szabadságukat egy darab kolbászért”, ahogy az orosz parlament egyik védője megfogalmazta.

Nem érthetjük meg a forradalmi jelenség egészét, ha nem látjuk tisztán a kommunizmus gazdasági válságát kísérő thümotikus harag és elismerésvágy hatásait. A forradalmi helyzeteknek tudniillik van egy furcsaságuk: azok a történések, amelyek rábírják az embereket, hogy minden veszélyt vállalva a kormányzat megdöntésére törekedjenek, ritkán egyeznek meg azokkal a nagy eseményekkel, amelyeket a krónikások később fő indítékokként jelölnek meg – az előbbiek inkább csak egy szűk kört érintenek és mellékesnek látszanak. Csehszlovákiában például a

Polgári Fórum nevű csoport azért alakult meg, mert Havelt lecsukták, ami felháborította az ellenzékieket, hiszen a kommunista Jakes-rezsim liberalizálást ígért. Prágában 1989 novemberében hatalmas tömegek verődtek össze az utcákon, miután elterjedt a hír (amely aztán álhírnek bizonyult), hogy a biztonsági szervek megöltek egy diákot. Romániában a Ceausescu-rezsim összeomlásához vezető események láncolata egy Temesvár nevű városban kezdődött 1989 decemberében: néhány száz ember az ellen tiltakozott, hogy Tőkés László református lelkészt – a magyar kisebbség tagját, aki nemegyszer kiállt az ottani magyar közösség jogaiért – ki akarják telepíteni.[285] Lengyelországban a szovjetek és lengyel kommunista szövetségeseik iránti gyűlöletet az is táplálta, hogy Moszkva évtizedekig nem volt hajlandó vállalni a felelősséget a katyni mészárlásért, vagyis azért, hogy a szovjet NKVD 1940-ben lengyel tisztek ezreit végezte ki a katyni erdőben. A Szolidaritás egyik első teendőjének érezte, miután a kerekasztal-tárgyalások után 1989 tavaszán kormányt alakított, hogy felszólítsa a szovjeteket a katyni tömeggyilkosság teljes tisztázására. Hasonló folyamat ment végbe magában a Szovjetunióban is, ahol a sztálini rémuralom sok túlélője követelte, hogy vonják kérdőre a gaztettek elkövetőit, és rehabilitálják az áldozatokat. Nem érthetjük meg a *peresztrojkát* és a politikai reformot, ha elválasztjuk egy bizonyos vágytól: az emberek egyszerűen meg akarták tudni, mi az igazság a múltat illetően, s azt akarták, hogy legalább a becsületét adják vissza azoknak, akik hangtalanul eltűntek a Gulagban. A haragot, amely számtalan helyi pártfunkcionáriust sodort el 1990-ben és 1991-ben, nemcsak a gazdasági rendszer fogyatékosságai szították, hanem a korrupció és az arcátlanság is – mint például a volgográdi első titkáré, akit azért szórtak ki rövid úton hivatalából, mert pártpénzekből Volvót vásárolt magának.

A keletnémet Honecker-rezsimet 1989-ben végzetesen megroppantotta egy eseménysor: a menekültválság (százezrek szöktek át Nyugat-Németországba), a szovjet támogatás elvesztése és végül a berlini fal megnyitása. Ám még ekkor sem látszott biztosnak, hogy a szocializmus kimúlt az NDK-ban; ami végképp kiakolbólította a Szocialista Egységpártot a hatalomból s megfosztotta minden hitelétől új vezetőit, Krenzet és Modrow-t, az Honecker „fényűző” wandlitzi rezidenciájának a bemutatása volt.[286] Nos, legyünk őszinték, az egetverő dühkitörés, amely ezt a bemutatást fogadta, valahogy irracionálisnak tűnt. A kommunista NDK-ban bőven volt ok a panaszra, főképpen a politikai szabadság hiánya és az

NSZK-éhoz képest alacsony életszínvonal miatt. Honecker azonban nem valamiféle modern versailles-i palotában lakott; otthona olyan volt, mint egy jómódú hamburgi vagy brémai polgáré. És mégis, a jól ismert és régóta hangoztatott vádak az NDK-beli kommunizmus ellen sose lobbantották olyan féktelen thümotikus haragra a keletnémet átlagembert, mint a televíziója képernyőjén megjelenő Honecker-rezidencia látványa. Ezek a képek ugyanis leleplezték a rezsim, az egyenlőség iránt állítólag annyira elkötelezett rendszer gyalázatos álszentségét, amely mélységesen sértette az emberek igazságérzetét, s elegendő volt ahhoz, hogy kitóduljanak az utcákra, és követeljék a kommunista pártot teljes eltávolítását a hatalomból.

Végül ott volt Kína esete. Teng Hsziao-ping gazdasági reformjai egészen új távlatokat nyitottak meg a nyolcvanas években nagykorúvá lett kínaiak nemzedéke előtt: ezek a fiatalok vállalatokat alapíthattak, külföldi újságokat olvashattak, s az Egyesült Államokban és más nyugati országokban tanulhattak, először a forradalom óta. A gazdasági szabadság légkörében nevelkedett diákoknak persze voltak panaszaik a gazdaságra is, főleg a nyolcvanas évek végén nekilóduló infláció miatt, amely már kikezdte a városi lakosság vásárlóerejét. De a megreformált Kínában sokkal nagyobb volt a dinamizmus és több a lehetőség, mint Mao alatt, különösen az elit kiváltságos gyermekei számára, akik a pekingi, hsziani, kantoni és sanghaji egyetemeket látogatták. Ennek ellenére épp ezek a diákok kezdtek nagyobb demokráciáért tüntetni, először 1986-ban, majd 1989 tavaszán, Hu Jao-pang halálának az évfordulója alkalmával. Ahogy azonban mozgalmuk kibontakozott, egyre jobban felbőszülve tapasztalták, hogy nincs semmi szavuk, a párt és a kormány nem *ismeri el* őket és kritikájuk jogos voltát. Ekkor tudatták: szeretnék, ha Teng Hsziao-ping, Csao Ce-jang vagy a felső vezetés más tagjai találkoznának velük, s most már a politikában való részvételük intézményesítését is követelték. Nem volt világos, vajon mindnyájan úgy képzelik-e, hogy az intézményesítés a képviseleti demokrácia kialakításával történjen meg, de alapjában véve azt akarták, hogy komolyan vegyék, felnőttekként kezeljék őket, akiknek a véleménye figyelmet és tiszteletet érdemel.

Ezek a kommunista világbeli esetek, ha különböző módokon is, de mind az elismerés vágyának a működését világítják meg. A reformok éppúgy, mint a forradalmak, egy olyan politikai rendszer létrehozását célozták, amely intézményesíti az egyetemes elismerést. Mi több, a thümotikus harag döntő szerepet játszott: katalizálta az eseményeket. Az emberek nem azért

tüntettek Lipcse, Prága, Temesvár, Peking vagy Moszkva utcáin, hogy a kormányzat teremtse meg nekik a „posztindusztriális gazdaságot” vagy töltse meg áruval az élelmiszerüzleteket. Szenvedélyes haragjukat az igazságtalanságnak viszonylag kis megnyilvánulásai gerjesztették fel: egy lelkész kitelepítése vagy párthatalmasságok konoksága, akik nem méltóztatnak átvenni egy követelésjegyzéket.

A történészek ezeket később másodlagos vagy kiváltó okoknak minősítik, s valóban azok; de mindenképp szükségesek a forradalmi események végleges láncolatának a létrejöttéhez. Forradalmi helyzetek nem alakulhatnak ki, ha legalább néhány ember nem hajlandó az életét vagy a kényelmét kockára tenni egy ügyért. Ehhez bátorság kell, amely nem származhat a lélek vágyakozó részéből – csakis a thümotikus rész lehet a forrása. A vágy embere, a Gazdasági Ember, az igazi *burzsoá* „költség-haszon elemzést” szokott végezni magában, s ennek alapján mindig talál rá okot, hogy „a rendszeren belül” maradva tegye a dolgát. Csak a thümotikus ember, a harag embere, aki féltékenyen őrzi a saját és polgártársai méltóságát, aki többnek tartja magát a fizikai létével összefüggő vágyak bonyolult komplexumánál – csak ez a fajta ember kapható arra, hogy odaálljon egy tank elé, vagy szembenézzen katonák arcvonalával. És gyakran olyanok a körülmények, hogy a bátorság e kis megnyilvánulásai nélkül – amelyek az igazságtalanság kis megnyilvánulásaira adják meg a választ – az alapvető politikai és gazdasági változásokhoz vezető nagyobb események sora egyáltalán nem indulna meg.

17
A thümosz tündöklése és bukása

Az ember nem törekszik a boldogságra; csak az angol törekszik rá.

Nietzsche: Bálványok alkonya[287]

Az ember önértéktudatát s óhaját, hogy ezt az értéket ismerjék el, eddig úgy tüntettük fel, mint nemes erények forrását – a bátorságét, nagylelkűségét és a közösségi érzését –, mint a zsarnoksággal szembeni ellenállás székhelyét s mint okot arra, hogy a liberális demokráciát válasszuk. Ám az elismerés vágyának van egy sötét oldala is, amely sok

filozófust arra ösztönzött, hogy a *thümosz*-t az emberi gonoszság ősforrásának tartsa.

A *thümosz*-t a kezdet kezdetén saját értékünk felméréseként ismertük meg. Havel zöldségespéldázata azt mutatja, ez az értéktudat gyakran kapcsolatban van azzal az érzéssel, hogy az ember „több, mint” természetes vágyai összessége, hogy erkölcsi cselekvő személy, aki szabadon dönthet. A *thümosz*-nak ez a meglehetősen szerény formája felfogható önérzetnek is, vágy a ma divatosabb szóval: „önbecsülésének. Kisebb vagy nagyobb mértékben jóformán minden emberben megvan. Úgy látszik, mindenki fontosnak tartja, hogy legyen némi önérzete, mert csak így boldogulhat, s lehet elégedett az életével. Joan Didion szerint ennek köszönhetjük, hogy lelkifurdalás nélkül „nem”-et tudunk mondani másoknak.[288]

A tény azonban, hogy az emberi személyiségnek erkölcsi dimenziója van, amely állandóan értékeli egyrészt az ént, másrészt a többieket, nem jelenti azt, hogy az erkölcsiség lényegi tartalmát illetően valaha is egyetértés alakul ki. A thümotikus erkölcsi ének világában mindig lesz véleménykülönbség, vita, indulatos hadakozás egy sereg fontos és kevésbé fontos kérdésben. A *thümosz*-nak így a legszerényebb megnyilvánulásai is emberi konfliktusokat indíthatnak el.

Ezenkívül arra sincsen biztosíték, hogy az ember önértékelése megmarad „erkölcsi” énje határain belül. Havel úgy véli, minden emberben megvan az erkölcsi ítélőképesség és az „igazságérzet” csírája; de ha elfogadjuk is ezt az általánosítást, el kell ismernünk, hogy némelyekben sokkal fejletlenebb, mint másokban. Nemcsak az erkölcsi értéke, hanem a vagyona, a hatalma vagy a szépsége alapján is kívánhatja valaki az elismerést.

Egy nyomósabb tényező: nincs okunk feltételezni, hogy minden ember *egyenlőnek* érzi magát a többi emberrel. Valószínűbb, hogy sokan azt szeretnék, ha *különbnek* tartanák őket másoknál, néhányan a valódi belső értékeik miatt, de a többség azért, mert felfuvalkodottságában túlbecsüli magát. Annak a megjelölésére, hogy valaki különbnek akarja elismertetni magát másoknál, ezentúl egy új – de régi görög elemekből álló – szót használunk, a *megalothümiá*-t. A *megalothümia* munkál a zsarnokban, aki lerohan és leigáz egy szomszéd népet, hogy elismertesse vele a felsőbbségét, és a zongoraművészben, aki arra törekszik, hogy Beethoven legkiválóbb tolmácsolójának ismerjék el. Ellentéte az *izothümia*, a másokkal való egyenlőség elismerésének a vágya. A *megalothümia* és az

izothümia az elismerés vágyának az a két megnyilvánulása, melynek figyelembevételével megérthetjük a modernségbe való történelmi átmenetet.

Világos, mennyire problematikus szenvedély a *megalothümia* a politikai élet vonatkozásában, mert ha valakit elégedettséggel tölt el, hogy különb voltát egy másik ember elismeri, elégedettsége kétségkívül még nagyobb lesz, ha ezt *minden* ember elismeri. A *thümosz*, amely először szerény önérzetként mutatkozott meg, így uralmi vágyként is megnyilvánulhat. A *thümosz*-nak ez az utóbbi, sötét oldala már vizsgálódásaink legelején, Hegel véres viadal-elméletében is jelen volt, hiszen arra az ősi összecsapásra az elismerés vágya biztatott, s ugyanennek lett az eredménye az úrnak a rabszolga fölötti hatalma. Az elismerés logikája aztán végül is az *egyetemes* elismerés vágyához vezetett, vagyis az imperializmushoz.

A *thümosz*, akár a zöldséges méltóságtudatának szerény formájában, akár a *megalothümia* – egy Caesar, egy Sztálin becsvágya – formájában máig is a nyugati politikafilozófia egyik fő témája, bár minden gondolkodó más nevet ad a jelenségnek. Gyakorlatilag mindenki, aki komolyan foglalkozik a politika és az igazságos politikai rend problémáival, a *thümosz* erkölcsi kettősségével is szembekerül: igyekeznie kell hasznosítani a pozitívumait, és semlegesíteni a sötét oldalát.

Szókratész az *Állam*-ban hosszasan fejtegeti a *thümosz* mibenlétét, mivel kiderül, hogy a lélek thümotikus részének fontos szerep jut „képzeletbeli” állama kiépítésében.[289] Ennek az államnak – mint valamennyinek – vannak külső ellenségei, s meg kell védenie magát a támadások ellen. Szüksége van tehát őrökre, akik bátrak, s akikben él a közösségi szellem, úgyhogy hajlandók anyagi vágyaikat és igényeiket feláldozni a közjó érdekében. Szókratész nem hiszi, hogy a felvilágosult önérdek megfontolásai bárkiben is bátorságot és közösségi érzést ébreszthetnek. Ezeknek a tulajdonságoknak inkább a *thümosz*-ban kell gyökerezniük, az őrök rendjének jogos büszkeségében önmagára és városállamára, s esetleg irracionális haragjában, mely az utóbbit fenyegetőkkel szemben tüzeli.[290] Szókratész szerint tehát a *thümosz* velünk született politikai erény, amely nélkül semmiféle politikai közösség sem maradhat fenn, mivel csak ez mozdíthatja ki a magánembert vágyakkal teli önző életéből, s érheti el, hogy a közjó felé forduljon. Ám Szókratész arról is meg van győződve, hogy a *thümosz* éppúgy szétrombolhatja a politikai közösségeket, ahogy

összekovácsolja őket. Több helyütt céloz erre az *Állam*-ban, például amikor a thümotikus őrt vad házőrző kutyához hasonlítja, amely a gazdáját is megharaphatja, nemcsak az idegent, ha nem idomították kellőképpen.[291] Az igazságos politikai rend megteremtéséhez ennélfogva a *thümosz* fejlesztése és megzabolázása egyaránt szükséges, s az *Állam* első hat könyvének nagyobbik része az őrök rendje megfelelő thümotikus nevelésének van szentelve.

Az önjelölt urak *megalothümia*-ja, az a törekvése, hogy az imperializmus eszközeivel uralmuk alá hajtsanak másokat, egyik fontos témája volt a középkori és az újkor eleji politikai gondolkodásnak, amely ezt a jelenséget *dicsvágynak* titulálta. A nagyralátó fejedelmeknek az elismerésért folytatott küzdelmét ekkor még általában az emberi természet és a politika jellemző velejárójának tartották. Nem tapadt hozzá szükségképp a zsarnokság és az igazságtalanság fogalma, hisz ebben a korban az imperializmus nagyjából legitimnek számított.[292] Szent Ágoston például a dicsőségvágyat a bűnök közé sorolja ugyan, de kijelenti, hogy a legkevésbé ártalmasak egyike, és emberi nagyság forrása is lehet.[293]

A *megalothümia – dicsőségvágyként* értelmezve – egyenesen a középpontba került annál a gondolkodónál, aki a modern idők kezdetén elsőként szakított a középkori keresztény politikafilozófia arisztotelészi hagyományával: Niccolò Machiavellinél. Machiavelli manapság elsősorban mint számos meghökkentően nyílt, a politika könyörtelen természetére rávilágító elv megfogalmazója ismeretes; kimondta például, hogy jobb, ha félnek tőlünk, mint ha szeretnek bennünket, s hogy az ember csak akkor tartsa meg a szavát, ha ez érdekében áll. Nos, a modern politikafilozófia alapjait Machiavelli rakta le, aki úgy vélte, az ember birtokba veheti földi házát, feltéve, hogy nem azzal törődik, miképp kellene az embereknek élniük, hanem azzal, hogy ténylegesen miképp élnek. Machiavelli nem a nevelés által akarta jóvá vagy jobbá tenni az embereket, mint Platón, hanem az emberben lakó rosszat kiaknázva jó politikai rendet igyekezett kialakítani: a rossz is befogható a jó célok szolgálatába, ha a megfelelő intézmények megregulázzák.[294]

Machiavelli megértette, hogy a fejedelmek nagyravágyásának fő pszichológiai hajtóereje a *megalothümia,* a dicsőségvágy formájában. Egy-egy nemzet leigázhatja a szomszédait, mert ráviszi a szükség, az önvédelem kényszere, vagy mert népességét és javait szaporítva készül a jövőre. De az

efféle meggondolások mögött és fölött mindig ott van az ember vágya az elismerésre – arra az érzésre, mely a római hadvezér mellét dagasztja, miközben diadalmenete végighalad a város utcáin, előtte láncra verve hajtják ellenfelét, s őt éljenzi a tömeg. Machiavelli szerint egyébként a dicsőségvágy nem kizárólag a fejedelmek és az arisztokratikus kormányzatok sajátja volt. A köztársaságokat is megfertőzte: lásd a mohó athéni és római birodalmakat, ahol a demokrácia, a döntésekben való részvétel eredményeképpen az államnak megnőtt az étvágya, hatékonyabb lett a katonai eszköztára, úgyhogy terjeszkedhetett tovább.[295]

Noha a dicsőségvágy általános jellemzője az embernek,[296] Machiavelli látta, hogy sajátságos problémákat okoz, mivel a becsvágyó embereket zsarnokokká, a többieket pedig rabszolgákká teszi. Erre a problémára más megoldást javasolt, mint Platón, s a későbbi republikánus alkotmányosság az övét tükrözi. Thümotikus fejedelmek és őrök nevelése helyett, amit Platón ajánlott, ő a *thümosz*-t *thümosz*-szal ellensúlyozta volna. A vegyes köztársaságok, amelyekben a fejedelmek és a kisszámú arisztokrata thümotikus becsvágyaival a nép thümotikus függetlenségi vágya feszül szembe, bizonyos fokú szabadságot biztosíthatnának, állította.[297] Machiavelli vegyes köztársasága ilyenformán egyik korai változata volt az amerikai alkotmányból jól ismert hatalommegosztásnak.

Machiavelli után egy másik, talán becsvágyóbb vállalkozás indult meg, amely már közelebb áll hozzánk. Hobbes és Locke, a modern liberalizmus megalapítói hozzáfogtak, hogy a *thümosz*-t teljesen kiirtsák a politikai életből, s a vágy és az értelem együttesével pótolják. Ezek a korai modern angol liberálisok a *megalothümiá*-nak a fejedelmek szenvedélyes és konok büszkeségében vagy a harcos papok világtól elrugaszkodott fanatizmusában való megnyilvánulását a háború fő okának látták, s a büszkeség minden formáját elítélték. Az arisztokratikus büszkeség ócsárlását a felvilágosodás számos írója folytatta, köztük Adam Ferguson, James Steuart, David Hume és Montesquieu. Abban a civil társadalomban, melyet Hobbes, Locke és más korai liberális modern gondolkodók elképzeltek, az embernek csak vágyra és értelemre van szüksége. A *burzsoá*-t a korai modern gondolkodás szántszándékkal alkotta meg, kísérletet téve a társadalom átalakítására, a társadalmi béke megteremtésére magának az emberi természetnek a megváltoztatásával. Ahelyett, hogy a kevesek *megalothümiá*-ját szembeállították volna a sokakéval, amint Machiavelli ajánlotta, a modern

liberalizmus megalapítói abban reménykedtek, végérvényesen sikerül a *megalothümosz*-szal elbánni, ha az emberi természet vágyakozó része érdekeit kijátsszák a thümotikus része szenvedélyei ellen.[298]

A *megalothümosz* társadalmi megtestesülése, az az osztály, amelynek a modern liberalizmus hadat üzent, a hagyományos arisztokrácia volt. Az arisztokrata harcos nem termelt javakat, mindenét más harcosoktól tulajdonította el, de leginkább a parasztságtól, amelynek fölöslegét kisajátította. Nem a gazdasági ésszerűség szerint cselekedett, annak adva el munkaerejét, aki a legtöbbet ígéri érte – ami azt illeti, egyáltalán nem dolgozott, a kedvteléseinek élt. Magatartása a büszkeség és a becsületkódexek előírásaival volt körülbástyázva, amelyek tiltották, hogy olyan méltóságán aluli dolgokba ártsa bele magát, mint mondjuk a kereskedelem. És mintha a sok dekadens arisztokrata társadalom temérdek hóbortja nem volna elég, az arisztokrata létalapja, akárcsak Hegel őskori rabszolgatartójáé, az a hajlandósága volt, hogy „véres viadalban” bármikor kockára teszi az életét. A háború így változatlanul az arisztokrata életmód súlypontja maradt, márpedig a háború, jól tudjuk, „gazdaságilag nem kifizetődő”. Sokkal célszerűbbnek látszott tehát meggyőzni az arisztokrata harcost ebbéli becsvágya értelmetlen voltáról, s átformálni békés üzletemberré, akinek egyetlen gondja, hogy gazdagodjon, s ezzel a környezetét is gazdagítsa.[299]

A „modernizációs” folyamat, ahogy a korabeli szociológusok megörökítették, a lélek vágyakozó részének a győzelmeként fogható fel: az értelem irányításával lassacskán diadalmaskodott a lélek thümotikus része fölött a világ számtalan országában. Arisztokratikus társadalmak gyakorlatilag mindenfelé, minden kultúrában voltak, Európától a Közel-Keleten és Afrikán át Dél- és Kelet-Ázsiáig. A gazdasági modernizáció nemcsak a modern társadalmi struktúrák – a nagyvárosok, az ésszerű bürokráciák – megteremtését kívánta meg, hanem a polgári életforma győzelmét is az arisztokrata életstílus felett. Egyik társadalomban a másik után felkínálták a régi, történelmi nevek viselőinek a hobbesi alkut: azt, hogy a békés életért s a korlátlan vagyonszerzés lehetőségéért cserébe mondjanak le thümotikus büszkeségükről. Bizonyos országokban, például Japánban ez a csere nyíltan ment végbe: a modernizáló állam támogatásával a szamuráj vagy harcos rend számos tagja üzletemberré vedlett, az ő vállalkozásaikból fejlődtek ki a XX. századi *zaibacu*-k.[300] Más

országokban, például Franciaországban, az arisztokrácia jelentős hányada elutasította az alkut, és reménytelen utóvédharcokat vívott, hogy fenntarthassa thümotikus erkölcsi rendjét. Ez a küzdelem ma a harmadik világ országaiban folytatódik, ahol a harcosok leszármazottainak szintén el kell dönteniük, felakasztják-e kardjukat a családi ereklyék közé, s beülnek-e valamilyen irodába egy komputerterminálhoz.

Mire az amerikai alkotmányozáshoz érkezünk, a locke-i elvek győzelme – és ezzel a lélek vágyakozó részének a győzelme a thümotikus rész fölött – már csaknem teljes volt Észak-Amerikában. „A boldogság keresésének" a joga leginkább a tulajdonszerzésre vonatkozott. A locke-i rendszer keretébe illeszkedik be a *Federalist*- sorozat is, az amerikai alkotmány Alexander Hamilton, James Madison és John Jay tollából származó nagy védőirata. Például a híres *Federalist* 70-ben, amely a népképviseleti kormányzat mellett foglal állást, lévén ez a gyógymódja a közvetlenül választott kormányzat betegségének, a klikkrendszernek, James Madison kijelenti, hogy „a kormányzat legfőbb célja" az ember különböző képességeinek, mindenekelőtt „a tulajdonszerzés egymástól eltérő és egyenlőtlen képességeinek" a megvédése.[301]

Bár az amerikai alkotmány locke-i öröksége tagadhatatlan, a *Federalist* szerzői kétségkívül tudatában voltak, hogy az elismerés vágyát nem lehet egyszerűen kizárni a politikai életből. Sőt a büszke önérvényesítést a politikai élet egyik céljaként vagy indítékaként értelmezték, amelynek a jó kormány megfelelő teret biztosít. Igyekeztek az elismerés vágyát pozitív vagy legalábbis ártalmatlan irányokba terelni, nagyon hasonlóan ahhoz, amivel Machiavelli próbálkozott. Madison a *Federalist* 70-ben gazdasági „érdekeken" alapuló klikkekről beszélt, megkülönböztetve ezeket a többi csoporttól, amelyeket „szenvedélyek" hoztak és tartanak össze, vagy pontosabban: az emberek szenvedély fűtötte nézetei arról, mi helyes és mi helytelen: „a lelkesedés különböző nézetekért a vallást, a kormányzatot és sok egyebet illetően" vagy „a vonzódás különböző vezetőkhöz". A politikai nézetek az önszeretet megnyilatkozásai, állította, s kibogozhatatlanul összefonódnak a kérdéses személy önértékelésével és értékével. „Amíg fennáll a kapcsolat értelme és önszeretete közt, az ember nézetei és szenvedélyei kölcsönösen befolyásolják egymást; és az előbbiek lesznek a célok, amelyekhez az utóbbiak csatlakoznak."[302] Az említett csoportok létrejöttében tehát nemcsak a különböző emberek lelkének vágyakozó részei (vagyis gazdasági érdekei) közti összeütközésnek, hanem a

thümotikus részei közti ellentétnek is van szerepe.[303] És így Madison idejében éppoly erősen hatottak az amerikai politikára az antialkoholizmussal, vallással, rabszolgatartással stb. kapcsolatos véleménykülönbségek, mint ahogy a miénkre az abortuszhoz való jog, az iskolai ima és a szólásszabadság körüli viták hatnak.

A *Federalist* szerzői tisztában voltak vele, hogy a rengeteg nézeten kívül, melyet nagy hévvel hangoztat sok, de viszonylag gyönge egyén, súlyos problémákat okozhat a politikai életben a „hírnév szeretete” is – Hamilton szerint „a legnemesebb elmék uralkodó szenvedélye”[304] –, vagyis az erős és becsvágyó emberek dicsőségszomja. A *megalothümia* és az *izothümia* az alkotmányozók számára szintén fogas kérdés maradt. Madison és Hamilton úgy vélekedett, az amerikai alkotmány nem arra hivatott, hogy intézményesen elnyomja a *thümosz* e megnyilvánulásait, hanem inkább arra, hogy lehűtse, levezesse, sőt hasznosítsa őket. Madison így a népképviseleti rendszerben – a tisztségekért folytatott vetélkedésben, a politikai beszédek tartásában, a szócsatákban, vezércikkírásban, szavazásokban és hasonlókban – kellőképpen „szelíd” módját látta annak, hogy az ember kiélhesse természetes büszkeségét és thümotikus önérvényesítési hajlamát, de csak abban az esetben, ha a köztársaság, melyre ez kiterjed, viszonylag nagy. A demokratikus politikai folyamat nem csupán mint a döntéshozatalnak vagy az „érdekek összefogásának” az eszköze volt fontos, hanem mint *folyamat* is, mint a *thümosz* pódiuma, amelyen az emberek előadhatják és megismertethetik nézeteiket. A nagy és becsvágyó egyéniségek *megalothümiá*-jának magasabb és potenciálisan veszélyesebb szintjén viszont az alkotmányos kormányzatot tudatosan úgy alakították ki, hogy a becsvágy „közömbösítse a becsvágyat”. A kormányzat különböző ágazatait széles, egyenes utaknak tekintették, amelyeken a hatalmas becsvágyak jól haladhatnak előre, de a fékek és ellensúlyok rendszere gondoskodik róla, hogy ezek a becsvágyak kiegyenlítsék egymást, s elejét veszi a despotizmusnak. Amerikai politikusokban is élhet caesari vagy napóleoni becsvágy, de hála ennek a rendszernek, egyikükből sem lehet több egy újabb Jimmy Carternél vagy Ronald Reagannél – leküzdhetetlen intézményi akadályok és politikai erők korlátozzák őket mindenfelől, s kénytelenek a nép „szolgájaként”, nem pedig uraként megvalósítani becsvágyukat.

A Hobbes- és Locke-féle hagyományt követő liberális politikának az a törekvése, hogy az elismerés vágyát száműzze a politikából, vagy

megbéklyózza és tehetetlenségre kárhoztassa, sok gondolkodót nagyon lehangolt. Hisz a modern társadalom a jövőben csupa „mell nélküli emberből” fog állni, hogy C. S. Lewis kifejezését használjuk: olyan emberekből, akikben nincs más, mint vágy és ész, hiányzik belőlük az a büszke önérvényesítés, amely régebben valamiképp az emberi természet lényege volt. Mert a mell tette emberré az embert: „értelme révén pusztán szellem, és étvágya révén pusztán állat”.[305] A *thümosz* legnagyobb és legékesszavúbb bajnoka a modern korban – és újjáéledésének a prófétája – Friedrich Nietzsche volt, a mai relativizmus és nihilizmus keresztatyja. Nietzschét egyik kortársa „arisztokrata radikálisnak” nevezte egyszer, s ő nem is tiltakozott ellene. Műve bizonyos értelemben jórészt úgy tekinthető, mint reakció arra, amit a „mell nélküli emberek” civilizációja kiteljesedésének látott, reakció a *burzsoák* társadalmára, akik semmi többet sem kívánnak, mint bőségben élni. Nietzsche nem a vágyat, nem is az értelmet tartotta az ember legfőbb jellemzőjének, hanem a *thümosz*-t *:* az ember szerinte mindenekelőtt *értékelő* lény, a „pirosló orcájú bestia”, aki annak köszönheti életét, hogy ki tudta ejteni ezt a két szót: „jó” és „gonosz”. Ahogy ezt Zarathustra kifejezi:

Bizony, bizony, az emberek önmaguk adták maguknak minden „jó”-jukat és „gonosz”-ukat. Bizony, bizony, nem kapták azt, nem találták, nem esett az közéjük felülről, mint mennyei szózat.

Csak az ember tőn értékeket a dolgokba, hogy magát fenntarthassa, csak ő teremte értelmet a dolgoknak, emberi értelmet ! Ennek okáért hívja magát „ember”-nek, vagyis: az értékelőnek.

Értékelni annyi, mint teremteni: halljátok, ti teremtők! Értékelni: ez minden értékelt dolog értéke és klenódiuma.

Csak az értékelés adja meg az értéket: az értékelés nélkül a lét dióhéja üres volna. Halljátok, ti teremtők![306]

Hogy milyen értékeket teremtenek az emberek, azzal Nietzsche kevésbé törődött, mivel az emberek „ezeregy célt” tűznek maguk elé. A föld minden népének megvan a „jót és rosszat kifejező nyelve”, amelyet szomszédai nem értenek meg. Az ember lényege maga az értékelés aktusa, az, hogy értéket tulajdonít önmagának, s elvárja ennek elismerését.[307] Az értékelés aktusa természeténél fogva nem lehet egyenlőségre törekvő, mert megköveteli a különbségtételt jobb és rosszabb között. És Nietzschét ezért a *thümosz*-nak csak az a válfaja érdekelte, amely arra ösztönzi az embereket,

hogy azt mondják, jobbak másoknál, vagyis a *megalothümia.* A modernség szörnyű következménye megteremtőinek, Hobbesnak és Locke-nak abbeli igyekezete volt, hogy a fizikai biztonság és az anyagi gyarapodás nevében megfosszák az embert értékelő erőitől. Nietzsche jól ismert tanát, a „hatalom akarását" viszont arra irányuló erőfeszítésként értelmezhetjük, hogy visszaállítsa a *thümosz* elsőbbségét a vággyal és ésszel szemben, s helyrehozza a liberalizmus okozta kárt, felélessze az ember büszkeségét és önérvényesítési hajlamát. Műve Hegel arisztokrata urának s a puszta presztízsért vívott élethalálharcának a felmagasztalása, és hatalmas dörgedelem a modernség ellen, amely oly könnyedén tette magáévá a rabszolgamorált, hogy észre se vette: más választása is volt.

Noha a *thümosz-t* és az elismerés vágyát sokan sokféle névvel illették, világosan kell látnunk, hogy a Platóntól Nietzschéig terjedő filozófiai hagyomány mindig nagy figyelmet szentelt a lélek e „harmadik részének". És egészen más magyarázattal szolgál a történelmi folyamatra: nem a modern természettudomány vagy a gazdasági fejlődés logikája kibontakozásának a históriájával, hanem a *megalothümia* megjelenésével, felemelkedésével és hanyatlásával. Mert, ugyebár, a modern gazdasági világ csak azután jöhetett létre, hogy a vágyat felszabadították, mondhatni a *thümosz* rovására. A hegeli úr véres viadalával kezdődő történelmi folyamat a modern *burzsoá*-val ér véget, a korunkbeli liberális demokráciák polgárával, akit az anyagi haszon reménye hajt, nem a dicsőségé.

Ma senki se tanulmányozza a *thümosz*-t módszeresen, mert nem része a nevelésnek, és az „elismerésért való küzdelem" kifejezés nem része a politikai szókincsnek. A dicsőségvágy, amit Machiavelli oly természetes emberi tulajdonságnak talált – a féktelen szenvedély, mely sokakat űz, hogy túltegyenek másokon, hogy minél több emberrel ismertessék el különb voltukat –, immár nem „szalonképes" mint személyes cél. Inkább azoknak szoktuk tulajdonítani, akiket elítélünk, a század zsarnokainak: Hitlernek, Sztálinnak, Szaddám Huszeinnek. A *megalothümia*, vagyis az embernek az a vágya, hogy különb voltát elismerjék, számos formában – álcázva – van jelen a mindennapi életben, s ahogy az V. részben látni fogjuk, sok mindentől, ami örömöt szerez, elesnénk nélküle. De magunkról beszélve sohasem említjük, erkölcsileg vereséget szenvedett a modern világban.

A *megalothümia* elleni támadásokat és mai rossz hírét figyelembe véve, alighanem egyetérthetünk Nietzschével: azok a korai modern filozófusok, akik a *thümosz* szembetűnőbb formáit száműzni akarták a civil

társadalomból, elérték céljukat. A *megalothümia* helyét két dolog vette át. Az egyik a lélek vágyakozó részének a nekibuzdulása, szándékainak a megvalósulása, ami az élet teljes *ökonomizálásában* nyilvánul meg. Ez az ökonomizálás mindenre kiterjed, a legmagasabb szinttől a legalacsonyabbig, Európa államaitól, amelyek nem nagyságra és birodalmakra vágynak, hanem egy egységesebb Európai Közösségre már 1992-ben, egészen a friss diplomás fiatalemberig vagy lányig, aki költség-haszon elemzést végez magában, az előtte megnyíló pályák esélyeit latolgatva.

A másik dolog, amely a *megalothümia* helyére kerül, a mindent átható *izothümia*, vagyis a másokkal való egyenlőség elismerésének a vágya. Ez Havel zöldségesének, az abortusz ellenzőjének vagy az állatok jogai szószólójának *thümosz*-át egyaránt magában foglalja különböző megnyilvánulásaiban. Igaz, az „elismerés” és a *„thümosz”* szót nem használjuk személyes céljaink megjelölésére, de a „méltóság”, „tisztelet”, „önérzet” és „önbecsülés” szót épp elég gyakran használjuk, s ezek a nem anyagi tényezők még az ifjú diplomások pályamérlegeléseiben is felbukkannak. Egész politikai életünket ilyen fogalmak járják át, s ismeretük nélkülözhetetlen annak a demokratikus átalakulásnak a megértéséhez, amely a XX. század végén világszerte lezajlott.

És ezzel belebotlunk egy nyilvánvaló ellentmondásba. A modern liberalizmus angolszász hagyományának a megalapítói mindent elkövettek, hogy a *thümosz* eltűnjön a politikai életből, s íme, az elismerés vágya mégis mindenfelé itt van körülöttünk az *izothümia* formájában. Vajon váratlan fejlemény volt-e ez, annak az eredménye, hogy nem sikerült elnyomni, ami végső soron elnyomhatatlan az emberi természetben? Vagy van a modern liberalizmusnak egy magasabb rendű felfogása, amely inkább megőrizni igyekszik az emberi személyiség thümotikus részét, semmint kiűzni a politika területéről?

Valóban van ilyen magasabb rendű felfogás, s hogy szemügyre vehessük, vissza kell térnünk Hegelhez és történelmi dialektikájának – amelyben az elismerésért való küzdelem kulcsszerepet játszik – befejezetlenül hagyott bemutatásához.

18
Úr és rabszolga

A teljesen, abszolút értelemben szabad ember, akit végérvényesen és minden tekintetben kielégít, hogy az, ami, s aki ettől az elégedettségtől tökéletesebbé és teljesebbé válik, a Rabszolga lesz, aki „leküzdötte” Rabszolgaságát. A henye Úri Lét zsákutca, a szorgos Rabszolgaság viszont az egész emberi, társadalmi, történelmi haladás forrása. A történelem a dolgozó Rabszolga története.

Alexandre Kojève: Bevezetés Hegel értelmezésébe[308]

A hegeli dialektika ismertetését több fejezettel előbb hagytuk abba, a történelmi folyamat egy igen korai pontján – voltaképpen az emberi történelem első szakaszának a végén, amikor az ember először kockáztatta puszta presztízsharcban az életét. A háborús állapotok, amelyek a Hegel-féle „természeti állapot”-ban uralkodtak (ne feledjük, hogy maga Hegel sose használta ezt a kifejezést), nem vezettek közvetlenül a társadalmi szerződésen alapuló civil társadalom megteremtéséhez, mint Locke-nál. Korántsem: az úr-rabszolga viszony kialakulásához vezettek, mivel az őskori küzdők egyike életét féltve „elismerte” a másikat, és ráállt, hogy a rabszolgája legyen. Az úr-rabszolga társadalmi viszony azonban hosszú távon nem maradhatott fenn, hiszen végül is sem az úr, sem a rabszolga elismerési vágya nem teljesült.[309] Ennek az elismerésnek a hiánya volt a rabszolgatartó társadalmak „ellentmondása”, amely további történelmi fejlődésre ösztönözte őket. Az ember első emberi megnyilvánulása talán valóban az a döntése volt, hogy kockáztatja az életét abban a bizonyos véres viadalban, ám ezáltal nem lett teljesen szabad s így elégedett. Ezt csak a későbbi történelmi fejlődés során érhette el.[310]

Az úr és a rabszolga elégedetlenségének különbözőek az okai. Az úr bizonyos értelemben emberebb ember, mint a rabszolga, mert hajlandó egy nem biológiai cél, az elismerés érdekében leküzdeni biológiai természetét. Életét kockáztatva bebizonyítja, hogy szabad. A rabszolga viszont megfogadja Hobbes tanácsát, és enged az erőszakos haláltól való félelmének. Így azonban megmarad szükségletek és félelmek irányította állatnak, képtelen legyűrni biológiai vagy természeti korlátozottságát. És ez a körülmény – hogy a rabszolga nem szabad és nem teljes ember – az úr dilemmájának a forrása. Az úr ugyanis egy másik ember elismerésére vágyik, vagyis arra, hogy értékét és emberi méltóságát egy másik, értékben és méltóságban hozzá hasonló ember ismerje el. De miután győzött a

presztízsharcban, olyan valaki ismerte el, aki rabszolga lett, aki még nem ért fel az ember szintjére, mivel megadta magát a haláltól való természetes félelmének. Az úr értékét tehát egy nem teljes ember ismerte el.[311]

Ez megfelel saját általános tapasztalatunknak az elismerést illetően: sokkal többre becsüljük értékünk dicséretét vagy elismerését, ha azt, akitől származik, tiszteljük vagy ítéletében megbízunk, s legfőképpen ha önként örvendeztet meg vele, nem kényszerből. Kiskutyánk bizonyos értelemben „elismer” bennünket azzal, hogy farkát csóválva üdvözöl, amikor hazaérkezünk; de mindenki mást is – a postást vagy épp egy betörőt – ugyanígy elismer, mert az „öleb”-eknek ez a beidegzett reflexük. Vagy vegyünk inkább egy politikai példát: egy Sztálin vagy Szaddám Huszein elégedettsége valamelyik stadionban az őt ünneplő tömeget hallgatva, amelyet buszokkal szállítottak oda s amelynek éljeneznie kell, ha kedves az élete, nyilván alatta marad annak, amit egy Washington vagy Lincoln érzett, aki iránt egy szabad nép fejezte ki őszinte tiszteletét.

Ez hát az úr tragédiája: kockára teszi az életét, hogy elismerést kapjon egy rabszolgától, aki nem méltó rá, hogy elismerje. Az úr a legkevésbé sem elégedett. Ráadásul alapjában véve nem változik az idő múlásával. Dolgoznia nem kell, mert van rabszolgája, aki dolgozik helyette, s könnyen hozzájut mindenhez, ami élete fenntartásához szükséges. Élete ennélfogva statikus és változatlan, napjai semmittevésben és fogyasztással telnek; meg lehet ölni, ahogy Kojève rámutat, de nem lehet megnevelni. Természetesen újra és újra vásárra viheti a bőrét, csatázhat életre-halálra más urakkal egy-egy tartományért vagy valakinek a trónjáért. Ám életének kockára tétele, bár mélységesen emberi aktus, szintén örökké ugyanaz marad. A szüntelen hódítás, különböző tartományok el- és visszafoglalása minőségileg nem változtatja meg az ember viszonyát a többi emberhez és természeti környezetéhez, s így nem viszi előre a történelmet.

A rabszolga is elégedetlen. Elégedetlensége azonban nem eltunyuláshoz és eltompuláshoz vezet, mint az úr esetében, hanem alkotó és gazdagító változáshoz. Mivel meghódolt az úr előtt, persze nem tekintik embernek, épp ellenkezőleg, *dolog*-ként, eszközként kezelik: arra való, hogy kielégítse az úr igényeit. Az elismerés merőben egyoldalú. De épp az elismerésnek ez a teljes hiánya kelti fel a rabszolgában a változás vágyát.

A rabszolga vissza is nyeri, mégpedig a *munka* révén, emberi mivoltát, amelyet azért vesztett el, mert megrettent az erőszakos haláltól.[312]

Kezdetben kényszerből – a haláltól való félelme miatt – dolgozik az úrnak. Munkájának ez az indítéka azonban lassacskán megváltozik. Már nem azért dolgozik, mert tart az azonnali fenyítéstől, hanem a kötelességtudat és az önfegyelem szorítja rá, s közben megtanulja a munka kedvéért legyűrni állati vágyait.[313] Más szóval valamiféle munkaerkölcs fejlődik ki benne. És ami ennél is fontosabb: a munka jóvoltából a rabszolga kezdi felfedezni, hogy mint ember át tudja formálni a természetet, vagyis hogy a természet anyagait egy ötlet vagy elgondolás alapján egészen mássá alakíthatja át. A rabszolga szerszámokat használ; szerszámaival újabb szerszámokat tud készíteni, s ezzel feltalálja a technikát. A modern természettudomány nem a dologtalan urak leleményéből születik meg, akiknek mindenük megvan, amit csak kívánnak, hanem a rabszolgákéból, akik kénytelenek robotolni, s akik elégedetlenek a helyzetükkel. A tudományon és a technikán keresztül aztán a rabszolga rájön, hogy magát a természetet szintén megváltoztathatja, éspedig nemcsak fizikai környezetét, amelybe beleszületett, de saját természetét is.[314]

Hegel úgy vélte – Locke-kal ellentétben –, hogy a munka teljesen felszabadult a természet uralma alól. Értelme már nem csupán az ember természetes vagy éppen új keletű, mesterséges vágyainak a kielégítése. A munka a szabadságot jelképezi, bebizonyítván, hogy az ember le tudja győzni természeti determináltságát, hogy fáradozásaival alkotni képes. Olyan munka nem létezik, amely „összhangban van a természettel”; az igazán emberi munka akkor kezdődik, amikor az ember megmutatja, hogy uralkodik a természeten. Hegel a magántulajdonról is egész másképp gondolkodott, mint Locke. A locke-i ember azért szerzett tulajdont, hogy kielégíthesse vágyait; a hegeli ember a tulajdont saját magának egy dologban – például házban, kocsiban, egy darab földben – való „tárgyiasulásá”-nak látja. A dolgoknak nem belső sajátosságuk, hogy valakinek a tulajdonai, erről csakis a társadalom dönt: az emberek megállapodnak, hogy tiszteletben tartják egymás tulajdonjogait. Az embert nem pusztán azért teszi elégedetté, hogy tulajdonai javai vannak, hogy vagyonos, mert kielégítheti a szükségleteit, hanem mert ezért elismerés veszi körül. Hegel a civil társadalom legitim céljának tartja a magántulajdon védelmét, akárcsak Locke és Madison. De Hegel a tulajdont az elismerésért folyó történelmi küzdelem egyik elemének vagy vetületének tekinti, amely egyaránt kielégíti a *thümosz*-t és a vágyat.[315]

Az úr az életét kockáztatva, véres párbajt vállalva bizonyítja, hogy szabad, jelzi, hogy fölötte áll a természeti determinációnak. A rabszolga ezzel szemben csak *elképzeli* a szabadságot, mialatt urának dolgozik, s közben ráébred, hogy ember lévén, szabad és alkotó munka telik tőle. A rabszolgának a természet fölötti uralma a kulcs ahhoz, hogyan értelmezi ő az uralmat *tout court.* A rabszolga potenciális szabadsága történelmileg sokkal jelentősebb, mint az úr tényleges szabadsága. Az úr szabad; szabadságát közvetlen, ösztönös módon élvezi: azt teszi, ami jólesik neki, és azt eszi, issza, amihez kedve van. A rabszolga viszont csak *elképzeli* a szabadságot, amire a munkája ihleti. A rabszolga azonban saját életét tekintve nem szabad; szabadságképe és tényleges helyzete közt szakadék tátong. Épp ezért filozofikusabb: előbb elméletben kell foglalkoznia a szabadsággal, jóval azelőtt, hogy élvezhetné, s előbb ki kell gondolnia a maga számára egy szabad társadalom elveit, hogy aztán élhessen majd benne. A rabszolga tudata ennélfogva magasabb rendű, mint az úré, mivel több benne az öntudat, vagyis a saját magát és helyzetét tükröző képzet.

1776 és 1789 elvei – szabadság és egyenlőség – nem előzmények nélkül bukkantak fel a rabszolgák fejében. A rabszolga nem azzal kezdi, hogy szembefordul urával, ehelyett inkább végigjárja az önnevelés hosszú és keserves útját, megtanulja legyőzni a haláltól való félelmét és követelni jogos szabadságát. A rabszolga, a szabadság elvont *eszméjén* és saját helyzetén elmélkedve, a szabadság több változatát is felvázolja, mielőtt rátalál a megfelelőre. Hegel és Marx ezeket az első változatokat *ideológiák*-nak minősíti, vagyis olyan elmeszüleményeknek, amelyek önmagukban nem igazak, de tükrözik alapjukat, a valóság struktúráját, az úri lét és a rabszolgalét valóságát. Noha megvan bennük a szabadság eszméjének a csírája, arra hivatottak, hogy a rabszolgát megbékítsék rab volta valóságával. Hegel a *Fenomenológiá*-ban több rabszolga-ideológiát is megemlít, köztük olyan filozófiákat, mint a sztoicizmus és a szkepticizmus. De a legjelentősebb rabszolga-ideológia, amely egyben a legközvetlenebbül járult hozzá ahhoz, hogy a szabadságra és az egyenlőségre alapozott társadalmak megvalósuljanak itt a földön, a kereszténység, az „abszolút vallás”.

Hegelt nem valamiféle szűk látókörű etnocentrizmus készteti arra, hogy a kereszténységről mint „abszolút vallás”-ról beszéljen, hanem az objektív történelmi összefüggés a keresztény tanítás és a liberális demokrata társadalmak nyugateurópai megjelenése közt – ezt az összefüggést számos

későbbi gondolkodó is elismerte, például Weber és Nietzsche. A szabadság eszméje a kereszténység révén kapta meg utolsó előtti formáját, állítja Hegel, mert ez a vallás mondta ki először mint egyetemes elvet, hogy Isten előtt minden ember egyenlő, morális választási képessége vagy hite alapján. Vagyis a kereszténység azt hirdeti, hogy az ember szabad, mégpedig nem a formális hobbesi értelemben, testileg lévén mentes a kényszerektől, hanem erkölcsileg szabad: választhat helyes és helytelen között. Az ember elbukott, mezítelen, nyomorult állattá vált, de választási képessége és hite révén lelkileg megújulhat. A keresztény szabadság a lélek benső állapota, nem a test külső állapota. Szókratész Leontioszának és Havel zöldségesének thümotikus önértéktudatában van valami közös a keresztény hívő benső méltóságával és szabadságával.

A kereszténység szabadságfelfogásába beletartozik az egyetemes emberi egyenlőség is, de más okokból, mint Hobbes és Locke liberális követőinél. Az amerikai Függetlenségi nyilatkozat kijelenti, hogy „minden ember egyenlőnek van teremtve”, valószínűleg azért, mert teremtőjük bizonyos elidegeníthetetlen jogokkal ruházta fel őket. Hobbes és Locke az emberi egyenlőséggel kapcsolatos meggyőződését a természeti adottságok egyenlőségére alapozta: az előbbi azt mondta, az emberek egyen-lőek, mert bárki megölhet bárkit, míg az utóbbi a képességek egyenlő voltára hivatkozott. Locke mindenesetre megjegyezte, hogy a gyermekek nem egyenrangúak a szüleikkel, s Madisonnal együtt úgy vélekedett, hogy az emberek vagyonszerzési képességei különbözők. Az egyenlőség ennélfogva a locke-i államban körülbelül esélyegyenlőséget jelent.

A keresztény egyenlőség ezzel szemben azon a tényen alapszik, hogy minden ember egyenlően van felruházva egy sajátságos képességgel, az erkölcsi választásával.[316] Mindenki elfogadhatja vagy elvetheti Isten létezését, tehet jót vagy tehet rosszat. Az egyenlőségre vonatkozó keresztény nézeteket jól érzékelteti dr. Martin Luther King „Van egy álmom” beszéde, amelyet a Lincoln-emlékmű lépcsőin mondott el 1964-ben. Egyik emlékezetes mondatával arra utalt, hogy van egy álma: négy kisgyermeke „egyszer majd egy olyan nemzet tagja lesz, amelyben nem bőrük színe, hanem a jellemük alapján ítélik meg őket”. Figyeljük csak meg: King nem azt mondta, hogy tehetségük vagy érdemük szerint kell megítélni őket, vagy hogy szeretné, ha olyan magasra jutnának, amilyen magasra a képességeiktől telik. Mert King, a baptista lelkész azt tartja, hogy az emberi méltóság az embernek nem az eszében, okosságában, hanem a

jellemében lakik, vagyis az erkölcsiségében, abban az adottságában, hogy a helyeset meg tudja különböztetni a helytelentől. Az emberek, akik szépség, tehetség, intelligencia vagy szaktudás szempontjából nyilvánvalóan egyenlőtlenek, mint morális cselekvő személyek feltétlenül egyenlők. Isten szemében a legjelentéktelenebb, legsutább kis árvának is szebb lehet a lelke, mint a legtehetségesebb zongoraművészé vagy a legkiválóbb fizikusé.

A kereszténység tehát azzal segítette a történelmi haladást, hogy a rabszolgát megismertette az emberi szabadságnak *ezzel* az elképzelésével, s megmagyarázta neki, miképpen értendő, hogy mindenkinek van méltósága. A keresztény Isten egyetemlegesen *elismer* minden embert, elismeri egyéni emberi értéküket és méltóságukat. Más szóval a Mennyek Országa egy olyan világnak az ígérete, amelyben minden ember *izothümiá*-ja – de nem a kevélyek *megalothümiá*-ja – kielégíttetik.

A kereszténységgel azonban az a probléma, hogy mindennek ellenére rabszolga-ideológia marad, vagyis több lényeges tekintetben nem a valóság talaján áll. A kereszténység tudniillik alaptételként mondja ki, hogy az emberi szabadság nem itt a földön, hanem csak a Mennyek Országában valósul meg. Más szóval a kereszténységnek megvolt a helyes *szabadságfogalma,* de végül is nem tett mást, mint igyekezett meggyőzni a való világbeli rabszolgákat, hogy törődjenek bele rab voltukba, ne várják, hogy még ebben az életben felszabadulnak. Hegel szerint a keresztény ember nem jött rá, hogy nem Isten teremtette meg az embert, hanem inkább az ember teremtette meg az Istent. Mégpedig valamiképp a szabadság eszméjének a kivetítéseként teremtette meg, mivel a keresztény Istenben olyan lényt látunk, aki tökéletesen ura önmagának és a természetnek. De a keresztény ember aztán rabszolgája lett ennek az Istennek, akit maga teremtett. Belenyugodott a földi rabszolgaéletbe, abban a hitben, hogy Isten végül is megváltja, holott valójában a saját megváltója lehetett volna. A kereszténység így az *elidegenülés* egyik formája volt, azaz a rabszolgaság új formája: az ember rabszolgája lett valaminek, amit ő teremtett, s ezáltal meghasonlott önmagával.

Az utolsó nagy rabszolga-ideológia, a kereszténység, megfogalmazta a rabszolga számára az emberi szabadság kívánalmait és megmutatta távlatait. Gyakorlati tanácsokkal nem szolgált ugyan, nem vezette ki a rabszolgaságból, de lehetővé tette, hogy világosabban lássa célját: a szabad és független egyént, akit szabadságáért és függetlenségéért elismernek, akit egyetemesen és kölcsönösen elismer minden ember. A rabszolga, munkája

révén, jórészt fel is szabadította magát: leigázta s elgondolásainak megfelelően átalakította a természetet, és tudatára ébredt, hogy a szabadság nem elérhetetlen. Hegel tehát úgy vélte, a történelmi folyamat befejezéséhez már csak a kereszténység szekularizálására van szükség, vagyis arra, hogy a keresztény szabadságfelfogást lefordítsák az „itt és most” nyelvére. Ezenkívül még egy véres viadalra is szükség van, a végsőre, melyben a rabszolga megszabadulhat urától. És Hegel a saját filozófiáját a keresztény tanítás átformálásának tekintette, amely már nem egy mítoszon és nem a Szentírás tekintélyén alapszik, hanem a rabszolga felemelkedésén, az általa elért abszolút tudáson és öntudaton.

A történelmi folyamat a puszta presztízsért vállalt viadallal kezdődött, melyben az arisztokrata úr elismerést akart kivívni magának, amiért hajlandó volt kockáztatni az életét. Természetét legyőzve bebizonyította, hogy ő a szabadabb és a hitelesebb ember. De a történelmi folyamatot a rabszolga, a munka vitte előbbre, nem az úr, a hadakozás. A rabszolga kezdetben beletörődött sorsába, mert félt a haláltól, de Hobbes racionális emberével ellentétben, aki csak az önfenntartással törődött, Hegel rabszolgája sose volt elégedett magával. A rabszolgában ugyanis még élt a *thümosz*, saját értékének és méltóságának tudata, és a vágy, hogy egyszer majd kikerüljön a rabszolgasorból. *Thümosz*-a abban a büszkeségben fejeződött ki, amelyet a munkája ébresztett benne, a készsége, hogy bánni tud a természet „csaknem értéktelen anyagaival”, s át tudja alakítani őket valamivé, amin rajta marad a keze nyoma. De a szabadságfelfogásában is megnyilatkozott: *thümosz*-ától vezettetve elképzelte, csak mint elvont lehetőséget, hogy léteznek szabad emberek, akiknek értékük és méltóságuk van – és tette ezt jóval azelőtt, hogy az ő értékét és méltóságát bárki elismerte volna. Hobbes racionalistájával ellentétben nem próbálta elnyomni a büszkeségét. Épp ellenkezőleg, addig nem érezte magát teljes embernek, amíg el nem érte, hogy elismerjék. Íme, a történelem hajtóereje a rabszolga nem szűnő elismerési vágya volt, nem az úr henye önteltsége és megkövesedett önazonossága.

19
Az egyetemes és egységes állam

Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist. G. W. F.

Hegel: Jogfilozófia[317]

Hegel szerint a francia forradalom volt az az esemény, amelynek az előidézői egyszerűen fogták a szabad és egyenlő társadalom keresztény elképzelését, és megvalósították – itt a földön. Ennek a forradalomnak a kirobbantásával a hajdani rabszolgák az életüket kockáztatták, bebizonyítva, hogy már leküzdötték a haláltól való félelmet, amely miatt annak idején rabszolgaságra kényszerültek. Napóleon győzelmes seregei aztán Európa minden zugába eljuttatták a szabadság és az egyenlőség elveit. A modern liberális demokrata állam tehát, amely a francia forradalom nyomán létrejött, nem volt más, mint a szabadság és az egyetemes emberi egyenlőség keresztény eszményének az életre hívása „itt és most”. Nem arra irányuló kísérlet volt ez, hogy istenné tegyék az államot, vagy „metafizikai” jelentést adjanak neki, ami az angolszász liberalizmustól távol áll. Inkább annak a felismerése volt, hogy a keresztény Istent az ember teremtette, s ennélfogva rá is tudja venni, hogy leszálljon a földre, s a modern állam parlamentjeiben, elnöki palotáiban és egyéb középületeiben lakjon.

Hegel módot ad rá, hogy újraértékeljük a modern liberális demokráciát, olyan szempontok szerint, amelyek meglehetősen különböznek a Hobbes- és Locke-féle angolszász liberalizmus hagyományától. A liberalizmusnak ez a hegeli felfogása egyben nemesebb elképzelése annak, amit a liberalizmus jelent, és jobban képviseli azt, amire az emberek szerte a világon gondolnak, kijelentvén, hogy demokráciában akarnak élni. Hobbes és Locke s a követőik, akik az amerikai alkotmányt és a Függetlenségi nyilatkozatot írták, a liberális társadalmat bizonyos természeti jogokkal rendelkező egyének társadalmi szerződésének tekintették – e jogok közül a legfontosabb az élethez (vagyis az önfenntartáshoz) és a boldogság kereséséhez való jog volt, mely utóbbin általában a magántulajdonhoz való jogot értették. A liberális társadalom így kölcsönös és egyenlően kötelező megállapodás a polgárok között, hogy nem törnek egymás életére és nem fosztják meg egymást a javaiktól.

Hegel szerint viszont a liberális társadalom kölcsönös és egyenlően kötelező megállapodás a polgárok között, hogy elismerik egymást. Ha a hobbesi és locke-i liberalizmust az ésszerű önérdek érvényesítésére való törekvésként értelmezhetjük, akkor a hegeli „liberalizmus”-ban az *ésszerű*

elismerés szorgalmazását láthatjuk, vagyis az egyetemes elismerését, amelynek a keretében mindenkinek mint szabad és független embernek a méltóságát mindenki elismeri. Amikor úgy döntünk, hogy liberális demokráciában fogunk élni, nem csupán az a tény lebeg a szemünk előtt, hogy ez szabaddá és lehetővé teszi számunkra a pénzszerzést és lelkünk vágyakozó részének a kielégítését. A lényegesebb és végső soron megnyugtatóbb dolog az, hogy ez biztosítja méltóságunk elismerését. Liberális demokráciákban az élet a nagy anyagi bőség potenciális útja, de abban is eligazít, hogyan érhetjük el egyik legkevésbé sem anyagi célunkat: szabadságunk elismertetését. A liberális demokrata állam úgy értékel bennünket, ahogy mi értékeljük magunkat. Lelkünknek ilyenformán mind a vágyakozó, mind a thümotikus része kielégül.

Az egyetemes elismerés megszünteti a rabszolgatartó társadalmakra és számos változatukra jellemző súlyos hiányosságokat az elismeréssel kapcsolatban. A francia forradalom előtt gyakorlatilag minden társadalom monarchia, illetőleg az arisztokrácia uralma alatt álló közösség volt, amelyben vagy egy személy (a király) vagy egy szűk réteg (az „uralkodó osztály” vagy az elit) részesült elismerésben. Az elégedettségnek, mellyel ez az elismerés eltöltötte őket, a tömegek adták meg az árát, a temérdek ember, akit ők viszont emberszámba se vettek. Az elismerés csak akkor ésszerűsíthető, ha az egyetemesség és az egyenlőség az alapja. Az úr-rabszolga viszony belső „ellentmondásá”-t már feloldották egy államban, sikeresen eggyé olvasztva az úr erkölcsiségét és a rabszolga morálját. Még az urak és a rabszolgák közti megkülönböztetést is eltörölték, s az egykori rabszolgák lettek az új urak – nem más rabszolgák, hanem a maguk urai. Ez volt az „1776 szellemé”-nek a jelentése – nem az urak egy másik csoportjának a győzelme, nem egy újabb rabszolgatudat megjelenése, hanem az „ön-uralom” megvalósítása a demokratikus kormányzat formájában. És ebben az új szintézisben az úri létből éppúgy megmaradt valami, mint a rabszolgaságból: az előbbiből az elismerés okozta elégedettség, az utóbbiból a munka.

Jobban megérthetjük az egyetemes elismerés ésszerűségét, ha más, nem ésszerű elismerési formákkal hasonlítjuk össze. Például a nacionalista állam, vagyis az, amelyben az állampolgárság csak egy bizonyos nemzeti, etnikai vagy faji közösség tagjait illeti meg, az *ésszerűtlen* elismerés egyik formájának nevezhető. A nacionalizmus, efelől nem lehet kétség, a *thümosz*-ból eredő elismerési vágy megnyilvánulásai közé tartozik. A

nacionalistát nem a gazdaság, a haszon érdekli elsősorban, hanem az elismerés és a méltóság.[318] A nemzetiség egyébként nem természet adta tulajdonság; nemzetisége csak akkor van az embernek, ha mások elismerik, hogy van.[319] Az elismerést pedig nem önmagának mint egyénnek kívánja megszerezni az ember, hanem annak a közösségnek, amelynek a tagja. A nacionalizmus bizonyos értelemben a régebbi idők *megalothümia*-jának az átvedlése, modernebb, demokratikusabb alakban való újjászületése. Egy-egy fejedelem helyett, aki a saját dicsőségét akarta növelni, most egész nemzetek küzdenek, nemzet voltuk elismerését követelve. Akárcsak az arisztokrata úr, ezek a nemzetek is vállalják az erőszakos halál kockázatát, hogy kivívhassák maguknak az elismerést, a „helyet a nap alatt”.

A nemzetiségen vagy fajtán alapuló elismerési vágy azonban nem ésszerű. Az ember és a nem ember közti megkülönböztetés teljesen ésszerű: egyedül az ember szabad, azaz képes arra, hogy harcba szálljon a puszta presztízsért, az elismerésért. Ez a megkülönböztetés a természeten alapszik, vagy inkább azon a körülményen, hogy a természet birodalma és a szabadság birodalma élesen elválik egymástól. Az emberi közösségek közti megkülönböztetés viszont a véletlen és a történelem önkényének a „terméke”. És a nemzeti közösségek közti, nemzeti méltóságuk elismertetéséért folytatott küzdelem nemzetközi síkon ugyanabba a zsákutcába vezet, mint az arisztokrata urak presztízspárbaja: az egyik nemzet úr lesz, ha mondhatjuk így, a másik rabszolga. Az elismerés pedig mindkét fél esetében hiányos, s az okok ugyanazok, mint amelyek miatt a hajdani egyéni viszony úr és rabszolga közt sem volt kielégítő.

A liberális állam ellenben ésszerű, mert össze tudja békíteni ezeket az elismerésért viaskodókat az egyetlen lehetséges és elfogadható alapon, az egyének mint emberek azonosságának az alapján. A liberális államnak *egyetemesnek* kell lennie, vagyis minden polgárát részeltetnie kell az elismerésben, mégpedig azért, mert ember, nem pedig azért, mert egy bizonyos nemzeti, etnikai vagy faji közösség tagja. És *egységesnek* kell lennie, mivel osztály nélküli társadalmat hoz létre, véget vetve a különbségtevésnek urak és rabszolgák közt. Az egyetemes és egységes állam ésszerűsége továbbá abból is kiviláglik, hogy tudatos nyíltsággal előre közzétett elvek alapján hozzák létre, ahogy ez azon az alkotmányozó gyűlésen történt, melynek eredményeképpen az amerikai köztársaság megszületett. Az állam hatalma tehát nem ősi hagyományból vagy a vallásos hit homályos mélységeiből származik, hanem nyilvános vitából,

melynek során a polgárok pontosan meghatározzák, milyen feltételekkel hajlandók együtt élni. Az ésszerű öntudat egyik formáját képviseli, mivel először fordul elő, hogy emberek mint társadalom tisztában vannak valódi természetükkel, és olyan politikai közösséget tudnak megalkotni, amely megfelel természetüknek.

Miért állíthatjuk, hogy a modern liberális demokrácia egyetemesen „elismer” minden embert?

Mert biztosítja és megvédi a *jogaikat.* Vagyis minden gyereket, aki az Egyesült Államok, Franciaország vagy más liberális államok területén születik, már ez a tény is bizonyos polgárjogokkal ruház fel. Senki sem törhet az életére, legyen bár szegény vagy gazdag, fehér vagy fekete, anélkül, hogy az igazságszolgáltatás le ne sújtana rá. Később tulajdonjoga is lesz ennek a gyereknek, amit mind az államnak, mind a többi polgárnak tiszteletben kell tartania. Ezenkívül joga lesz thümotikus választásokra (azaz értékelést kifejező nézetekre) bármilyen témát illetően, és ezeket a nézeteket a nyilvánosság elé tárhatja, s a lehető legszélesebb körben terjesztheti. Ha thümotikus nézetei vallásos hit formáját öltik, vallása gyakorlásának sincs semmi akadálya. És végül, amikor a gyerek felnő, ahhoz is joga lesz, hogy részt vegyen a kormányzat tevékenységében – igen, a kormányzatéban, amelytől elsősorban függnek e jogok – és a politika legjelentősebb, legbonyolultabb kérdéseinek a megtárgyalásában. Ez a részvétel történhet szavazás formájában az időszakos választásokon, vagy közvetlenebb módon: az illető aktív szerepet vállal a politikai folyamat alakításában, például jelölteti magát egy tisztségre, vezércikkeket ír valakinek vagy valaminek a támogatására, esetleg közhivatalban dolgozik. A demokratikus önkormányzat eltörli a megkülönböztetést urak és rabszolgák közt, mindenkit megillet az úr szerepének legalább egy része. Uralkodni ma annyit jelent, mint demokratikusan meghozott törvényeket kihirdetni, vagyis olyan egyetemes szabályokat, amelyekkel az ember tudva és akarva uralkodik magán. Az elismerés *kölcsönössé* válik, amikor az állam és a nép elismeri egymást, vagyis amikor az állam jogokat biztosít polgárainak, s amikor a polgárok készek betartani az állam törvényeit. Ezek a jogok csak akkor ütköznek korlátokba, amikor ellentmondanak önmaguknak, más szóval amikor az egyik jog gyakorlása gátolja a másikét.

A hegeli államnak ez a leírása jóformán azonos a locke-i liberális államéval, amelyet ugyancsak az egyéni jogok védelmezésének a rendszereként szoktak meghatározni. A Hegel-szakértő azonban rögtön

tiltakozna: Hegel bírálta a locke-i angolszász liberalizmust, s elvetette volna azt a feltevést, hogy a történelem utolsó szakaszát egy locke-i Amerikai Egyesült Államok vagy Anglia alkotná. Bizonyos értelemben persze igaza is lenne. Hegel sosem értett volna egyet az angolszász hagyományt követő liberálisoknak azzal a csoportjával, amely ma többnyire a jobboldali szabadelvűek között foglal helyet, s azt vallja, hogy a kormány egyvalamivel tehet csak jót: ha nem áll az egyének útjába, s hogy az utóbbiaknak teljesen szabad kezet kell kapniuk önös érdekeik érvényesítésére. Hegel elítélte volna a liberalizmusnak azt a válfaját, amely a politikai jogokban pusztán az emberek életének és pénzének, vagy korszerűbb szóval „életstílusá”-nak a védelmét szolgáló eszközt lát.

Kojève viszont fontos igazságot fedezett fel: kijelentette, hogy Hegel államának, amelyben az elismerés egyetemes, a háború utáni Amerika vagy az Európai Közösség a megtestesítője. Mert az angolszász demokráciák, bár határozottan locke-i elvekre alapozták őket, sose tekintették magukat egészen locke-inak. Láttuk például, hogy Madison és Hamilton a *Federalist*-ben nagyon is figyelembe vette az emberi természet thümotikus hajlamát, s hogy Madison úgy vélekedett, a népképviseleti kormányzat egyik célja a polgárok thümotikus és szenvedély fűtötte nézeteinek a hasznosítása. Amikor a jelenlegi Amerikában az emberek a társadalmukról és a kormányzati formájukról beszélnek, szóhasználatuk sokszor inkább hegeli, mint locke-i. Például a polgárjogi küzdelmek korában egészen természetes volt azt mondani, hogy a polgári jogokról rendelkező törvények egy részének a célja a feketék méltóságának az elismerése vagy annak a teljesítése, amit a Függetlenségi nyilatkozat és az alkotmány ígért: hogy az amerikaiak szabadon és méltóságukhoz illően élhetnek. Nem kellett elmélyülni Hegel filozófiájában ahhoz, hogy valaki érezze ennek az érvnek az erejét; a kevésbé iskolázottak és a legegyszerűbb emberek használták. (A Német Szövetségi Köztársaság alkotmánya szó szerint utal az emberi méltóságra.) A választójog kiterjesztését az Egyesült Államokban és más demokratikus országokban, először azokra, akik nem feleltek meg a vagyoni követelményeknek, majd a feketékre s más etnikai és faji kisebbségekre, valamint a nőkre, sohasem tekintették kizárólagosan gazdasági ügynek (vagyis nem csupán azt szolgálja, hogy ezek a rétegek meg tudják védeni gazdasági érdekeiket), hanem általában a megbecsülés és az egyenlőség jelképének tartották, s öncélként értékelték. Noha az amerikai alkotmány szerzői nem alkalmazták az „elismerés” és a

„méltóság” kifejezést, a locke-i jog minden nehézség nélkül siklott át a hegeli elismerésbe.

Úgy látjuk tehát, a történelem végén megjelenő egyetemes és egységes államnak két tartóoszlopa van: a gazdaság és az elismerés. A történelmi folyamatot, amely ide vezetett, egyenlő erővel vitte előre a modern természettudomány fokozatos kibontakozása és az elismerésért folytatott küzdelem. Az előbbi a lélek vágyakozó részéből származik, amelyet a modern idők kezdetén szabadítottak fel, és fordítottak az anyagi javak korlátlan felhalmozása felé. Ezt a korlátlan felhalmozást a vágy és az ész között létrejött szövetség tette lehetővé: a kapitalizmus kibogozhatatlanul össze van fonódva a modern természettudománnyal. Az elismerésért folytatott küzdelem viszont a lélek thümotikus részéből eredt. A rabszolgaság valósága vitte előre, amely ellentétben állt a rabszolga elképzelésével az alá- és fölérendeltségről, az uralomról egy olyan világban, ahol Isten szemében minden ember szabad és egyenlő. A történelmi folyamat leírása – az igazi egyetemes történet – minden részletessége ellenére sem lehet teljes, ha nem ad képet a fenti két oszlopról, mint ahogy az emberi személyiség leírása sem teljes, ha nem veszi figyelembe a vágyat, az észt és a *thümosz*-t . A marxizmus, a „modernizációs elmélet” és a történelem bármely, elsősorban a gazdaságra alapozott elmélete felettébb hiányos lesz, ha hallgat a lélek thümotikus részéről és arról, hogy az elismerésért folytatott küzdelem a történelem egyik fő rugója.

Most már jobban meg tudjuk magyarázni a liberális gazdaság és a liberális politika kölcsönhatását, és be tudjuk mutatni, mennyire szoros a kapcsolat az előrehaladott iparosodás és a liberális demokrácia közt. Mint korábban kijelentettük, nincs semmiféle ésszerű *gazdasági* érv, amely a demokrácia mellett szólna; sőt a demokratikus politika inkább nehezíti a gazdasági hatékonyság fokozását. A demokrácia választása autonóm lépés, az elismerés és nem a vágy kedvéért történik.

A gazdasági fejlődés azonban bizonyos feltételeket teremt, amelyek ezt az autonóm választást valószínűbbé teszik. Ennek két oka van. Az egyik: a gazdasági fejlődés megvilágítja a rabszolga előtt az uralom fogalmát, mert felfedezi, hogy a technika segítségével uralkodhat a természeten, s a munkafegyelem és a tudás, műveltség segítségével uralkodhat saját magán. Ahogy a társadalmakban terjed az iskolázottság, a rabszolgákban egyre inkább tudatosodik a tény, hogy rabszolgák, és urak szeretnének lenni, s alkalmuk nyílik rá, hogy megismerkedjenek más rabszolgák gondolataival,

akik elmélkedtek sanyarú állapotukon. Az iskolákban megtanulják, hogy emberek, akiknek méltóságuk van, s hogy küzdeniük kell ennek elismertetéséért. A tény, hogy a modern iskolák a szabadság és az egyenlőség eszméit tanítják, nem a véletlen műve: ezek rabszolga-ideológiák, amelyeket a rabszolgák tényleges helyzete sugalmazott. Mind a kereszténység, mind a kommunizmus rabszolga-ideológia (az utóbbit Hegel nem látta előre), amely az igazságnak csak egy részét ragadta meg. Ésszerűtlenségeikre és önellentmondásaikra azonban az idők folyamán fény derült: a kommunista társadalmakra például rábizonyították, hogy bár elkötelezték magukat a szabadság és az egyenlőség elvének, valójában a rabszolgatartó társadalmak modern változatai, amelyekben a nagy tömegek, a közemberek méltósága nem részesül a kellő elismerésben. A marxista ideológia összeomlása a nyolcvanas évek végén bizonyos értelemben arra vall, hogy e társadalmak polgárai a racionalitás magasabb fokára jutottak, és megértették, hogy a racionális egyetemes elismerés csak liberális társadalmi rendben valósulhat meg.

A második ok: a gazdasági fejlődés azzal is segíti a liberális demokrácia ügyét, hogy minél magasabb szintű általános képzettségre lévén szüksége, kiegyenlítő hatása óriási. A régi osztálykorlátokat mindenütt ledöntik a teljes esélyazonosság érdekében. És miközben a gazdasági státus vagy a képzettség alapján új osztályok keletkeznek, a társadalom belső mozgása meggyorsul, s ez előmozdítja az egyenlőség eszméjének a terjedését. A gazdaság így *de facto* megteremti az egyenlőséget, mielőtt még *de jure* kimondanák.

Ha az emberekben nem volna más, mint ész és vágy, teljes elégedettségben élnének Dél-Koreában a katonai diktatúra uralma alatt, vagy a francóista Spanyolországban a felvilágosult technokrata kormányzat irányítása alatt, vagy a Kuomintang vezette Tajvanon, ahol szinte eszeveszetten hajszolják a gazdasági növekedést. Ám ezeknek az országoknak a polgáraiban több van, nemcsak vágy és ész: thümotikus büszkeség él bennük, hisznek emberi méltóságukban, s azt kívánják, hogy ezt a méltóságot mindenki ismerje el, legfőképpen saját hazájuk kormányzata.

Az elismerés vágya tehát a hiányzó kapocs a liberális gazdaság és a liberális politika között. Láttuk, hogy az előrehaladó iparosodás olyan társadalmakat hoz létre, amelyek városlakók, rugalmasak, egyre jobban képzettek és mentesek a hagyományos tekintélyek – törzs, vallás, céh –

tilalmaitól és befolyásától. Láttuk, hogy szoros empirikus összefüggés van e társadalmak és a liberális demokrácia közt, de ennek az okára nem tudtunk teljesen kielégítő magyarázatot találni. Nos, értelmezési módszerünk gyöngéje abban rejlett, hogy gazdasági magyarázatot kerestünk a liberális demokrácia melletti döntésre, vagyis olyan magyarázatot, amely valamiképp a lélek vágyakozó részével kapcsolatos. Ehelyett inkább a thümotikus résszel kellett volna foglalkoznunk, a lélek elismerési vágyával. Mert az előrehaladó iparosodást kísérő társadalmi változások, kivált a művelődés, bizonyos elismerési igényt szabadítanak fel, amelyek a szegényebb és műveletlenebb emberekben nem voltak meg. Ahogy az emberek jobb körülmények közé kerülnek, kozmopolitábbak és műveltebbek lesznek, nem pusztán helyzetük további javulását, hanem státusuk elismerését is kívánják. Ez a legkevésbé sem gazdasági, anyagi törekvés magyarázza, hogy Spanyolországban, Portugáliában, Dél-Koreában, Tajvanon és a Kínai Népköztársaságban a polgárok nemcsak piacgazdaságot, hanem szabad kormányzatot is követeltek, a nép kezében levő és a népért tevékenykedő kormányzatot.

Alexandre Kojève Hegelt értelmezve kijelentette, hogy a történelem utolsó szakasza az egyetemes és egységes állam lesz, mert *teljesen kielégíti* az embert. Kijelentése végső soron azon alapult, hogy hitt a *thümosz* elsőbbségében, az elismerési vágyéban, lévén ez a legmélyebbről feltörő és leglényegesebb emberi óhaj. Az elismerés metafizikai és pszichológiai jelentőségét hangsúlyozva Hegel és Kojève talán jobban belelátott az emberi személyiségbe, mint más filozófusok, köztük Locke és Marx, akik a vágyat és az értelmet tartották a legfontosabbnak. Kojève ugyan arra hivatkozott, hogy nincs transzhisztorikus mércéje az emberi intézmények alkalmasságának a megítéléséhez, de az elismerés vágya valójában ilyen mérce volt. Kojève a *thümosz*- t végeredményben az emberi természet állandó részének tekintette. Ha az elismerésért való küzdelem, amelyre a *thümosz* sarkallta az embert, tízezer éves történelmi „menetelés”-t kívánt is meg, Kojève éppúgy a lélek egyik összetevőjét látta benne, mint Platón.

Kojève állítása, miszerint elérkeztünk a történelem végéhez, azon a kijelentésen áll vagy bukik, hogy a mai liberális demokrata állam nyújtotta elismerés megfelelően kielégíti az ember elismerési vágyát. Kojève úgy vélte, a modern liberális demokrácia sikeres szintézisben egyesítette az úr moráliját és a rabszolga erkölcsiségét, megszüntetve a különbséget köztük, de egyet-mást mindkét életformából megőrizve. Vajon valóban így van-e?

Különösen ami az úr *megalothümiá*-ját illeti: sikerült-e ezt szublimálni s a modern politikai intézmények révén a helyes mederbe terelni, úgyhogy nem okoz már gondot a mai politikának? Vajon mindig beéri-e az ember annyival, hogy egyszerűen egyenlőnek ismerik el a többi emberrel, vagy később új követelésekkel áll majd elő? És ha a modern politika oly tökéletesen szublimálta vagy semlegesítette a *megalothümia*-t, egyet kell-e értenünk Nietzschével abban, hogy ez egyáltalán nem ok az ünneplésre, inkább páratlan tragédia?

Ezek igen fogós kérdések, amelyekre az V. részben majd visszatérünk.

Addig alaposabban megvizsgáljuk, hogyan alakul át ma a tudat a liberális demokrácia felé haladva. Az elismerés vágya különféle irracionális formákat ölthet, mielőtt egyetemes és egyenlő elismeréssé változna, olyanokat, amelyek a vallás és a nacionalizmus tág kategóriájába sorolhatók. Az átmenet sohasem zavartalan, s kiderül, hogy a legtöbb való világbeli társadalomban a racionális elismerés jól megfér az irracionális néhány formájával. Sőt mi több: a racionális elismerés társadalmának a kialakulása és fennmaradása mintha *megkövetelné* az irracionális elismerés bizonyos módjainak a továbbélését – ezt a paradoxont Kojève nem tárgyalta elég részletesen.

A *Jogfilozófia* előszavában Hegel kifejti, hogy a filozófia „saját korának gondolatokba zárása”, s hogy a filozófus éppúgy nem előzheti meg korát, és nem bocsátkozhat jóslásokba, mint ahogy a hajdan Rodosz szigetén álló óriási szobrot sem ugorhatta át senki. Intelme ellenére a következőkben néhány pillantást vetünk a jövőbe, s megpróbáljuk kipuhatolni a jelenleg zajló liberális világforradalom lehetőségeit és határait, valamint azt, hogyan hat majd a nemzetközi kapcsolatokra.

IV. RÉSZ
A rodoszi ugrás
Hic Rhodus, hic salta

20
Leghidegebb minden szörnyeteg között

Valahol vannak még népek és nyájak, de nem nálunk, én véreim: itt államok vannak. Állam? Mi az? Nosza, nyissátok ki fületeket, mert most a népek haláláról szólok. „Állam”, ez a neve a szörnyetegnek, amely leghidegebb minden szörnyeteg között. Hidegen hazudik is; és ez a hazugság csúszik-mászik ki szájából: „Én, az Állam vagyok a Nép”.

Hazugság ez! Teremtők valának, a kik a népeket teremték és föléjük szegzének hitet és szeretetet: ím-ígyen szolgálák az életet.

De megsemmisítők ők, a kik cselt vetnek sokaknak és államnak nevezik: pallóst és száz éhes vágyat szegeznek föléjük…

Ezt a jelt adom néktek: minden népnek megvan a maga nyelve jót, gonoszat szólni: ezt nem érti a szomszéd. Erkölcsre, jogra tulajdon beszédet talált ki.

Ámde az állam a jó és gonosz minden nyelvén hazudik; s valamit beszél, hazudik – s valamije van, lopta azt.

Nietzsche: Ím-ígyen szóla Zarathustra[320]

A történelem végén a liberális demokráciának már nincsenek komoly versenytársai. A múltban az emberek elutasították a liberális demokráciát, mert kevesebbre tartották a monarchiánál, az arisztokrácia uralmánál, a teokráciánál, fasizmusnál, kommunizmusnál, totalitarizmusnál vagy bármely egyéb ideológiánál, amelyben éppen hittek. Most azonban mintha általános egyetértés fogadná – az iszlám világon kívül – a liberális demokráciának azt az állítását, hogy rendszere a legésszerűbb kormányzati forma, vagyis az a fajta állam, amelyben a legteljesebben valósul meg az ésszerű vágy és az ésszerű elismerés. De ha ez így van, akkor az iszlám világbelieket kivéve miért nem demokratikus minden ország? Miért oly

keserves a demokráciába való átmenet sok helyütt, ahol a nép és a vezetőség elméletben már rég elfogadta a demokratikus elveket? Miért gyanítjuk, hogy bizonyos rezsimek, amelyek jelenleg demokratikusnak vallják magukat, aligha maradnak azok, míg másokat alig lehet egyébnek elképzelni, mint stabil demokráciáknak? És miért tételezhető fel, hogy a jelenlegi haladás a liberalizmus felé előbb-utóbb lelassul, bár maga az irányzat hosszú távon győzelmet ígér?

Egy liberális demokrácia megalapításának rendkívül racionális politikai aktusnak kell lennie, melynek során a közösség mint egész vitatja meg az alkotmány jellegét és a közéletet szabályozó alaptörvényeket. De az ember gyakran meglepődik, milyen gyönge mind az ész, mind a politika a kitűzött célok valóra váltásában, s hányan „vesztik el uralmukat" életük felett, igaz, nem egyéni, hanem politikai síkon. Latin-Amerika sok országában például liberális demokrácia épült ki nem sokkal azután, hogy a XIX. században függetlenedtek Spanyolországtól és Portugáliától, s alkotmányuk az Egyesült Államokénak és a francia köztársaságénak a mintájára készült. Ennek ellenére egyetlenegynek sem sikerült ezt a demokratikus hagyományt töretlenül megőriznie mindmáig. A liberális demokráciát elméletileg sohasem ellenezték különösebben Latin-Amerikában, a fasizmus és a kommunizmus előretörésének rövid időszakait kivéve, a liberális demokratáknak mégis keményen meg kellett küzdeniük a hatalom megszerzéséért és megtartásáért. Számos olyan nemzet van, mint az orosz, amelynek a tekintélyes önkényuralom legkülönbözőbb formáit volt módja megismerni, de az igazi demokráciát csak nemrég. Más népeknek, így a németeknek szörnyű nehézségek árán sikerült csak stabil demokráciát teremteniük, jóllehet a nyugateurópai hagyományban gyökereznek, s nagyon is szilárdan, Franciaország pedig, a szabadság és az egyenlőség szülőföldje, 1789 óta az ötödik demokratikus köztársaságban él. Mindez éles ellentétben áll azzal, amit a legtöbb angolszász eredetű demokráciánál tapasztalhatunk, melyek viszonylag könnyen szilárdították és őrizték meg intézményeiket.

Annak az oka, hogy a liberális demokrácia nem vált egyetemessé, vagy nem maradt stabil, miután hatalomra került, végső soron a népek és az államok közti nem éppen tökéletes kapcsolatban rejlik. Az államok bizonyos célokat szolgáló politikai szervezetek, míg a népek régtől fogva létező morális közösségek. Vagyis a népek olyan közösségek, amelyeknek azonos a hitük a jót és a gonoszat, a szent és a profán természetét illetően,

de ez a hit, bár a távoli múltban erős volt, határozott és meghatározó, ma jobbára csak hagyomány már. Amint Nietzsche mondja, „minden nép a saját jót és gonoszat kifejező nyelvét beszéli”, s maga alkotta nyelvében szerepelnek szokásai és jogai is, amelyek az alkotmányban és a törvényekben éppúgy tükröződnek, mint a családban, a vallásban, az osztálystruktúrákban, a napi teendőkben és az életmódban. Az államok birodalma a politikai cselekvés birodalma, a megfelelő kormányzási mód tudatos kiválasztásának a szférája. A népek birodalma „politika alatti”: a kultúra és a társadalom területe, amelynek a szabályai ritkán világosak, s még azok sem ismerik el őket tudatosan, akik alkalmazkodnak hozzájuk. Amikor Tocqueville Amerika alkotmányának fék- és ellensúlyrendszerét vagy a szövetségi kormány és az államok kormányainak a felelősségmegosztását taglalja, akkor az államokról beszél; de amikor az amerikaiak néha fanatikus spiritualizmusát írja le, vagy azt, hogy szenvedélyes hívei az egyenlőségnek, s hogy inkább a gyakorlati, mint az elméleti tudományt művelik, akkor mint népről beszél róluk.

Az államok rákényszerítik magukat a népekre. Néhány esetben az állam neveli-formálja a népet, mint ahogy állítólag Lükurgosz és Romulus törvényei alakították ki Spárta és Róma népének *éthosz*-át, vagy ahogy a szabadság és az egyenlőség szabályai fejlesztették ki a demokratikus tudatot azokban a különböző nemzetiségű bevándorlókban, akik az Amerikai Egyesült Államok népét alkotják. De az államok és a népek közt sok esetben kínos feszültség támad, sőt nemegyszer mondhatni háborúban állnak egymással – például amikor az orosz és a kínai kommunisták erővel próbálták elfogadtatni népeikkel a marxista eszményeket. A liberális demokrácia sikere és stabilitása tehát sohasem pusztán egy sor egyetemes elv és törvény mechanikus alkalmazásától függ, hanem bizonyos fokú összhangot is kíván a népek és az államok közt.

Ha Nietzschét követve a népet olyan morális közösségként határozzuk meg, amelynek tagjai egyformán ítélik meg a jót és a rosszat, világossá válik, hogy a népek és kultúrájuk a lélek thümotikus részéből származnak. Ami annyit jelent, hogy a *kultúra* az értékelési képesség eredménye, hogy például az, aki tiszteli az idősebbeket, értékes ember, vagy hogy aki tisztátalan állat – mondjuk sertés – húsából eszik, nem az. Ennélfogva a *thümosz* a székhelye, központja az „értékek”-nek, ahogy a szociológusok mondják. Mint láttuk, az elismerésért való küzdelem hozta létre az úr-rabszolga viszonyt a maga különböző megnyilvánulásaival és a belőle

származó erkölcskódexeket – az alattvalónak uralkodója, a parasztnak földesura iránti tiszteletét, az arisztokrata fölényes fensőbbségét, és így tovább.

Az elismerés vágya a pszichológiai „táptalaja” két hatalmas szenvedélynek: a vallásnak és a nemzeti érzésnek. Ezzel nem akarom azt állítani, hogy a vallás és a nemzeti érzés mindenestül visszavezethető az elismerés vágyára; de e szenvedélyek roppant erejét éppen az adja, hogy a *thümosz*-ban gyökereznek. A hívő ember méltóságot tulajdonít mindennek, amit vallása szentnek tart: egy sor erkölcsi törvénynek, valamilyen életformának vagy bizonyos kegyeleti tárgyaknak. Ha annak a méltóságát, amit szentnek tekint, megsértik, haragra gerjed.[321] A hazafi hisz a nemzet vagy etnikai csoport méltóságában, amelyhez tartozik, s így a saját méltóságában is, lévén e közösség tagja. Arra törekszik, hogy mindenki elismerje ezt a méltóságot, s akár a vallásos ember, haragra lobban, ha semmibe veszik. Egy thümotikus szenvedély, az arisztokrata úr elismerésvágya indította el a történelmi folyamatot, s aztán két szintén thümotikus szenvedély, a vallásosság és a nemzeti érzés – amelyek sokszor átcsaptak fanatizmusba, illetve nacionalizmusba – vitte előre, háborúkon és konfliktusokon át, évszázadról évszázadra. A vallás és a nemzeti érzés thümotikus eredete magyarázza, miért lehetnek az „értékek” miatti konfliktusok sokkal veszélyesebbek, mint az anyagiak, a vagyon miattiak.[322] A pénzzel ellentétben, amelyet egyszerűen el lehet osztani, a méltóság természeténél fogva nem tűri a kompromisszumot: vagy elismered a méltóságomat, illetve annak a méltóságát, ami nekem szent, vagy nem. Csak a *thümosz,* az „igazság” keresése képes igazi fanatizmust, megszállottságot és gyűlöletet táplálni.

A liberális demokrácia angolszász változatával a hideg mérlegelés kerül előtérbe a korábbi morális és kulturális szempontok rovására. A racionális vágynak le kell győznie az irracionális elismerésvágyat, főleg a büszke, különb voltukat elismertetni akaró urak *megalothümiá*-ját . A Hobbes- és Locke-féle hagyomány szellemében megszerveződő liberális állam hosszú küzdelmet folytat saját népével. Igyekszik egységesíteni sokszínű kultúráját, és polgárait ránevelni, hogy inkább a jövőjükkel és az érdekeikkel foglalkozzanak. Az organikus morális közösség „jót és gonoszt kifejező” nyelve helyett egy sor új demokratikus értéket kell elsajátítaniuk: az embernek „racionálisnak”, „világinak”, „közreműködőnek”,

„rugalmasnak”, „együttérzőnek” és „toleránsnak” kell lennie.[323] Ezek az új demokratikus értékek kezdetben egyáltalán nem voltak értékek, olyan értelemben, hogy nem határozták meg a legfőbb emberi erényt vagy jót. Egyszerűen csak eszközök voltak, szokások, amelyeket az embernek fel kellett vennie, ha sikeres életet kívánt egy békés és virágzó liberális társadalomban. Ezért nevezte Nietzsche az államot a „leghidegebbnek minden szörnyeteg között”, amely tönkreteszi a népeket és kultúrájukat, „százféle étvágyat” aggatva föléjük.

Ahhoz azonban, hogy a demokrácia működjön, a demokratikus államok polgárainak el kell feledkezniük értékeik eszköz eredetéről, s arra is szükség van, hogy bizonyos irracionális thümotikus érzés fejlődjön ki bennük: büszkének kell lenniük politikai rendszerükre és életformájukra. Vagyis meg kell szeretniük a demokráciát, mégpedig nem azért, mert feltétlenül jobb, mint az alternatívái, hanem azért, mert az *övék.* Ezenfelül az olyan értékekben, mint a „tolerancia”, nem szabad már pusztán különféle szándékok megvalósításának a kellékét látniuk; demokratikus társadalmakban a tolerancia a meghatározó érték.[324] Ennek a „demokratabüszkeség”-nek a kifejlesztése s a polgároknak a demokratikus értékekkel való teljes azonosulása a célja a „demokratikus” vagy „polgári” kultúra megteremtésének. Az ilyen kultúra döntő fontosságú a demokráciák egészséges fejlődése és stabilitása szempontjából, mert egyetlen való világbeli társadalom sem állhat fenn sokáig csupán racionális megfontolásokra és vágyakra támaszkodva.

A kultúra tehát – mivel némely hagyományos értékei nem egykönnyen alakulnak át demokratikus értékekké – akadályozhatja a demokratizálódást. Mármost mik azok a főbb kulturális tényezők, amelyek gátolják stabil liberális demokráciák létrejöttét?[325] Több csoportjuk van.

Az első a kérdéses ország nemzeti, etnikai és faji tudatának jellegével és fokával kapcsolatos. Nincs semmi, ami eleve éket verhetne a nemzeti érzés és a liberalizmus közé; sőt a nemzeti érzés és a liberalizmus a XIX. században szoros szövetségben harcolt Németország és Itália nemzeti egységéért. A nemzeti érzés és a liberalizmus Lengyelország nemzeti megújulásán is teljes egyetértésben munkálkodott a nyolcvanas években, ma pedig „vállvetve” küzd azért, hogy a balti államok elszakadhassanak a Szovjetuniótól. A nemzeti függetlenség és szuverenitás vágya az önrendelkezés és a szabadság vágyának a megnyilvánulásaként

értelmezhető, feltéve, hogy nem egy bizonyos nemzethez, fajtához vagy etnikumhoz való tartozás az állampolgárság és a törvényes jogok kizárólagos alapja. A független Litvánia minden tekintetben liberális állam lehet, ha valamennyi polgárának egyenlő jogokat biztosít, a maradni kívánó orosz kisebbségieket is beleértve.

Nem valószínű viszont demokrácia létrejötte abban az országban, amelyben a lakosságot alkotó különböző népcsoportok nemzeti érzése olyan magas fokú, hogy nem tekintik magukat egy közös nemzet tagjainak, vagy nem ismerik el egymás jogait. Stabil demokrácia csak ott .alakulhat ki, ahol a nemzeti egység érzése már erős – mint ahogy ez Nagy-Britanniában, az Egyesült Államokban, Franciaországban, Olaszországban és Németországban történt. Többek közt az egység érzésének a hiánya okozta, hogy a Szovjetunióban nem jött létre stabil demokrácia, mielőtt az ország kisebb nemzetállamokra töredezett.[326] Peru lakosságának mindössze tizenegy százaléka fehér bőrű, a spanyol hódítók ivadéka, a többi indián, akik földrajzilag, gazdaságilag és lelkileg elszigetelten élnek. Ez az elszigeteltség sokáig komoly akadálya lesz a perui demokrácia stabilizálódásának. Ugyanez mondható el Dél-Afrikáról is: nemcsak a fehérek és a feketék közt vannak alapvető ellentétek, hanem a feketék maguk is több etnikai csoportra oszlanak, s évszázados történelmük nem éppen a békés egymás mellett élés mintapéldája.

A demokratizálódás második kulturális akadálya a vallással kapcsolatos. Akárcsak a nemzeti érzés esetében, a vallás és a liberális demokrácia közt sincs eredendő konfliktus, azokat a kérdéseket kivéve, amelyekben a vallás nem toleráns, vagy nem fogadja el az egyenlőség elvét. Mint korábban említettük, Hegel szerint a francia forradalom előtt a kereszténység nyitotta meg az utat, amikor kimondta, hogy minden ember egyenlő, mert erkölcsi döntésekre képes. A mai demokráciák nagy többségében működnek keresztény egyházak, és Sámuel Huntington kimutatta, hogy 1970 óta az új demokráciák többnyire katolikus országok.[327] Úgy látszik tehát, a vallás bizonyos tekintetben nem akadályozza, hanem inkább ösztönzi a demokratizálódást.

A vallás azonban *per se* nem hozott létre szabad társadalmakat; a kereszténységnek mondhatni többrendbeli öncsonkítást kellett végeznie, szekularizálva céljait, mielőtt a liberalizmus megjelenhetett. Általános vélemény, hogy ezt a szekularizációt Nyugaton a protestantizmus váltotta

ki. A protestantizmus ugyanis magánüggyé tette a vallást, a keresztény ember és Istene ügyévé, s ettől fogva nem volt többé szükség sem külön papi rendre, sem arra, hogy a vallás beleavatkozzon a politikába. Más vallások a világ más tájain hasonló szekularizációs folyamaton mentek át: a buddhizmus és a sintó például a magánjellegű, családközpontú vallásgyakorlatra korlátozta magát. A hinduizmus és a konfucianizmus esete már bonyolultabb: bár mindkettő viszonylag engedékeny hit, amely a világi tevékenységek széles körével egyeztethető össze, tanításuk hierarchikus, elutasítja az egyenlőség elvét. Az ortodox judaizmus és a fundamentalista iszlám viszont „totalisztikus" vallás, amely arra törekszik, hogy az élet – a magán- és a nyilvános élet – minden területét szabályozza, a politikát is beleértve. Ezek a vallások a demokráciával ugyan jól megférnek – kivált az iszlám, amely éppúgy minden ember egyenlő voltát hirdeti, mint a kereszténység –, a liberalizmust és az egyetemes jogokat azonban nagyon nehéz elfogadtatni velük, különösen a lelkiismereti és a vallásszabadságot. Talán nem meglepő, hogy a jelenkori mohamedán világban az egyetlen liberális demokrácia Törökország, amelyben egyedül volt annyi határozottság, hogy a XX. század elején szakítson iszlám hagyományával, és világi társadalmat alakítson ki.[328]

A stabil demokrácia létrejöttét hátráltató harmadik tényező a rendkívül egyenlőtlen társadalmi struktúrákkal s az ebből eredő gondolkodásformákkal kapcsolatos. Tocqueville szerint az amerikai demokrácia ereje és stabilitása annak a ténynek köszönhető, hogy az amerikai társadalomban már jóval a Függetlenségi nyilatkozat és az alkotmány megírása előtt teljes volt az egyenlőség és a demokrácia: az amerikaiak „egyenlőknek születtek". Az Észak-Amerikába áthozott kulturális hagyomány java tudniillik a liberális Angliából és Hollandiából származott, nem pedig, mondjuk, a XVII. századi abszolutista Portugáliából és Spanyolországból. Brazília és Peru ezzel szemben igen erősen rétegeződött társadalmi struktúrát örökölt, amelyben a különböző osztályok hadilábon álltak egymással, és csak a saját javukat keresték.

Más szóval továbbra is voltak urak és rabszolgák, a rendszernek csak a formája változott, egyik országban kevésbé leplezték és mélyebben gyökerezett, mint a másikban. Latin-Amerikában sokhelyütt, az amerikai Délen a polgárháború előtt mindenütt létezett a rabszolgaság, vagy egész nyíltan, vagy újfajta jobbágyságként: a nagyüzemi *hacienda*-gazdaságokban a parasztok egészen feudális módon voltak alávetve a földesuraknak. Ez

ahhoz a helyzethez vezetett, amelyet Hegel mint az úri lét és a rabszolgaság első szakaszára jellemzőt írt le: egyfelől heves és kíméletlen, henye urak, másfelől megfélemlített és kiszolgáltatott rabszolgák, akiknek vajmi halvány fogalmuk van saját szabadságukról. Costa Ricában viszont, a Spanyol Birodalom egyik elszigetelt és elhanyagolt zugában nem *hacienda*-rendszerben művelték a földet, s így általános volt a szegénység és nagyobb az egyenlőség, ami egyik oka annak, hogy a demokrácia ebben az országban viszonylag sikeresnek bizonyult.[329]

A stabil demokrácia lehetőségeit befolyásoló utolsó kulturális tényező a társadalomnak azzal a képességével kapcsolatos, hogy autonóm és egészséges civil társadalmat tud teremteni: olyan szférát, amelyben a nép – Tocqueville kifejezésével élve – „a társulás művészeté”-t gyakorolhatja, minden állami támogatás nélkül. Tocqueville kifejtette, hogy a demokrácia akkor működik a legjobban, ha nem felülről lefelé, hanem alulról felfelé van megszervezve, s az állam központi szervei természetes módon nőnek ki a temérdek helyi kormányzati testületből és magántársulásból, amelyek a szabadság és az ön-uralom iskoláinak a szerepét töltik be. A demokrácia végtére is ön-kormányzás, s ha az emberek a városaikban, a vállalataiknál, a szakmai szövetségeikben vagy az egyetemeiken kormányozni tudják magukat, akkor valószínűbb, hogy ez országos szinten is sikerül majd nekik.

Ezt a képességet egyébként gyakran hozzák összefüggésbe annak a modernizáció előtti társadalomnak a jellegével, amelyből az illető demokrácia született. Elhangzott az érv, hogy azok a modernizáció előtti társadalmak, amelyeket erős, centralizált államot kialakító fejedelmek kormányoztak, módszeresen megsemmisítve minden közbenső hatalmat, így a feudális arisztokráciáét vagy a magánhadsereggel rendelkező helyi potentátokét – az ilyen társadalmak modernizálódásuk után inkább kerültek tekintély-vagy önkényuralom alá, mint a feudális társadalmak, amelyekben a hatalom megoszlott a király és „bárói”, a legrangosabb főurak közt.[330] Oroszország és Kína, amelyek hatalmas centralizált bürokratikus birodalmak voltak a forradalom előtt, kommunista totalitárius államokká váltak, míg Anglia és Japán, amelyek feudális monarchiák maradtak sokáig, stabil demokráciákká fejlődtek.[331] Ez a magyarázata annak is, hogy olyan nyugateurópai államok, mint Franciaország és Spanyolország, elég nehezen demokratizálódtak. Mindkét esetben az történt, hogy a centralizáló,

modernizáló monarchia a XVI. és XVII. században szétzúzta a feudalizmust, aminek az eredménye erős államhatalom és gyönge, csüggedt, az államtól függő civil társadalom volt. Ezekben a centralizáló monarchiákban a polgárok elvesztették azt a képességüket, hogy magánemberként és saját jószántukból bármit is megszervezzenek, hogy helyi szinten együttműködjenek, hogy felelősséget érezzenek a tulajdon életükért. Franciaországban, ahol egy utat, egy jelentéktelen vidéki hidacskát sem lehet megépíteni Párizs jóváhagyása nélkül, a centralizáló hagyomány töretlen XIII. Lajos óta, Napóleonon át mind a mai napig, az Ötödik Köztársaságig, amelyben a *Conseil d'État* a megtestesítője.[332] Spanyolország hasonló örökséget hagyott Latin-Amerika sok országára.

A „demokratikus" kultúra ereje nagymértékben függ attól, milyen sorrendben valósultak meg a liberális demokrácia különböző elemei. A ma legerősebb liberális demokráciákban – például az angolban vagy az amerikaiban – annak idején a liberalizmus megelőzte a demokráciát, vagy a szabadság megelőzte az egyenlőséget. Ez úgy értendő, hogy a szólásszabadság, a társulási szabadság, a kormányzatban való részvétel liberális joga egy kisszámú – túlnyomórészt férfiakból álló, fehér bőrű és földbirtokos – elit sajátja volt, s csak később terjedt ki a lakosság más részeire.[333] A demokratikus versengés és kompromisszumkötés szabályait – köztük azt, hogy a vesztes jogait mindenképp meg kell védeni – könnyebben tanulta meg egy hasonló társadalmi helyzetű és hajlamú kis csoport, mint egy nagy és heterogén társadalom, amely tele volt, mondjuk, régi keletű törzsi vagy etnikai gyűlölségekkel. Ez a sorrendiség lehetővé tette, hogy a liberális demokratikus gyakorlat belerögződjön a köztudatba, és egy szintre kerüljön a legrégibb nemzeti hagyományokkal. A hazafisággal való azonosítás növeli a liberális demokrácia thümotikus vonzerejét, ami különösen azokra a csoportokra hat, melyek később kapják meg a választójogot, és szorosabban köti őket a demokratikus intézményekhez, mint ha kezdettől fogva részt vettek volna a politikai életben.

Mindezek a tényezők – a nemzeti azonosság érzése, a vallás, a társadalmi egyenlőség, a civil társadalom kialakításának a hajlama és a liberális intézményekkel kapcsolatos történelmi tapasztalatok – együttesen alkotják egy nép kultúráját. Abból a tényből, hogy a népek gyakran annyira különböznek a felsoroltak tekintetében, megérthetjük, miért válik be ugyanaz a liberális demokratikus alkotmány az egyik népnél és nem válik

be a másiknál, vagy miért utasítja el egy nép a demokráciát egy bizonyos időpontban, és fogadja el tétovázás nélkül egy másikban. Minden államférfinak, aki azon fáradozik, hogy kiterjessze a szabadság szféráját és megszilárdítsa eredményeit, érzékenynek kell lennie ezekre a „politika alatti" kényszerekre, amelyek akadályozzák az államok haladását a történelem vége felé.

Van azonban néhány téveszme a kultúrát és a demokráciát illetően, amelyeket el kell kerülni. Az első az az állítás, hogy a kulturális tényezők megléte *elegendő* a demokrácia megteremtéséhez. Az egyik jól ismert szovjetológus így meggyőzte magát, hogy már Brezsnyev alatt is volt pluralizmus – hatékony formájú pluralizmus – a Szovjetunióban, csupáncsak azért, mert az ország az urbanizáció, az iskolázottság, az egy főre eső jövedelem, a szekularizáció stb. bizonyos szintjére ért. De emlékezzünk csak: a náci Németország gyakorlatilag minden kulturális követelménynek megfelelt, amit a stabil demokráciához szükségesnek tekintenek: nemzetileg egységes, gazdaságilag fejlett, protestáns többségű állam volt, egészséges civil társadalommal és más nyugateurópai országokénál semmivel sem több társadalmi egyenlőtlenséggel. És mégis, a német nemzetiszocializmust alkotó thümotikus önérvényesítés és düh iszonyatos kitörése teljesen elborította és elfojtotta a racionális és kölcsönös elismerés vágyát.

A demokrácia sohase lopódzhat be a hátsó ajtón; csakis határozott, a fejlődés bizonyos pontján meghozott politikai döntés eredményeképpen szerveződhet meg. A politika birodalma független a kultúráétól, s megvan a maga sajátos méltósága a vágy, a *thümosz* és az ész metszőpontjaként. Stabil liberális demokrácia nem jöhet létre bölcs és tetterős államférfiak nélkül, akik jártasak a politika művészetében, s a népek alapvető hajlamait maradandó politikai intézményekké tudják átalakítani. A sikeres demokratizálódással foglalkozó tanulmányok kiemelik az olyan kizárólagosan politikai tényezők fontosságát, mint az új demokratikus vezetésnek az a képessége, hogy mielőtt felelősségre vonja a múltbeli visszaélések elkövetőit, biztosítsa a fegyveres erők semlegességét, s hogy fenntartsa a jelképes történelmi folytonosságot (zászlók, himnuszok stb.), vagy az újonnan bevezetett pártrendszer jellege, s hogy a demokrácia elnöki-e vagy parlamentáris.[334] A demokráciák bukásával foglalkozó tanulmányok viszont újra meg újra rámutatnak, hogy ezek a kudarcok semmiképp sem voltak elkerülhetetlenek, nem a kulturális vagy a gazdasági

környezetet kell okolni értük, hanem inkább a politikusokat, akik gyakran rossz döntéseket hoztak.[335] Latin-Amerika államai egyáltalán nem voltak kötelesek protekcionista és importhelyettesítő politikát folytatni az 1930-as gazdasági világválság ellensúlyozására, de ez a politika aláásta a jövőjüket, gyengítette a stabil demokrácia esélyeit.[336]

A második – és valószínűleg általánosabb – tévedés az a nézet, hogy a kulturális tényezők *szükséges* előfeltételei a demokráciák létrejöttének. Max Weber hosszan ismerteti a modern demokrácia történeti eredetét, amelyet ő a nyugati városokban hajdan uralkodó rendkívül sajátos társadalmi állapotokra vezet vissza.[337] Weber elemzése, mint mindig, gazdag történeti adalékokban és mélyreható. A ténynek, hogy a demokrácia azért indult el útjára, mert a lehető legésszerűbb politikai rendszer volt, s a legtöbb emberi személyiségre, a legkülönbözőbb kultúrák képviselőire „illett rá”, Weber nem szentel komoly figyelmet.

Számos eset bizonyítja, hogy olyan országok is, amelyek nem felelnek meg a demokrácia több úgynevezett kulturális „előfeltételé”-nek, a demokratikus stabilitás meglepően magas szintjére juthatnak. Erre a legjobb példa India, amely se nem gazdag, se nem erősen iparosodott (bár gazdaságának egyik-másik ágazata technikailag igen fejlett), nemzetileg nem egységes, nem protestáns, és mégis 1947-es függetlenné válása óta sikerült működőképesen megőriznie a demokráciát. A múltban egész népeket „írtak le” mint a demokráciára kulturálisan alkalmatlanokat: a németekről és a japánokról kijelentették, hogy tekintélyuralmi hagyományaik rabjai; Spanyolországban, Portugáliában és Latin-Amerika legtöbb országában a katolicizmus látszott a demokrácia leküzdhetetlen akadályának, Görögországban és Oroszországban pedig az ortodoxia. Kelet-Európa népeiről azt tartották, hogy sokat közülük nem érdekelnek Nyugat-Európa liberális demokrata hagyományai, vagy nem tudják átvenni őket. Amikor Gorbacsov peresztrojkája nem hozott határozott reformokat, a Szovjetunióban és a Szovjetunión kívül sokan úgy vélekedtek, hogy az orosz nép kulturális okokból képtelen megteremteni a demokráciát: nincs demokratikus hagyománya, se civil társadalma, betörte és megtörte a sok évszázados zsarnokság. Aztán lám, mindezekben az országokban egyre-másra tűntek fel a demokratikus intézmények. A Szovjetunióban az orosz parlament Borisz Jelcin irányításával úgy működött, mintha régóta fennálló törvényhozó testület volna, s 1990-ben és 91-ben a civil társadalom is

magamagától szerveződni kezdett, gyorsan növekedve és erősödve. Hogy a demokratikus eszmék milyen hamar meggyökereztek a szélesebb néprétegekben, azt megmutatta az 1991 augusztusában megkísérelt keményvonalas puccsal szembeni széles körű ellenállás.[338]

Egy túlontúl gyakran hangoztatott érv szerint bizonyos országok azért nem tudnak demokratizálódni, mert nincs demokratikus hagyományuk. De ha ez valóban szükséges volna, akkor egyetlen ország sem válhatott volna demokráciává, hiszen egy olyan népet vagy kultúrát sem ismerünk (a nyugateurópaiakat sem kivéve), amelynek fejlődése elején vagy folyamán ne lettek volna erős tekintélyuralmi hagyományai.

Ha tovább elmélkedünk ezeken a kérdéseken, be kell látnunk, hogy nem is olyan könnyű megállapítani, hol húzódik a határvonal a kultúra és a politika, a népek és az államok közt. Az államok igen fontos szerepet játszhatnak a népek *megformálásában*, meghatározva a nyelvükben kifejeződő „jót és gonoszt”, új magatartásformákat, szokásokat, kultúrát teremtve számukra. Az amerikaiak nemcsak „egyenlőknek születtek”, hanem „egyenlők is lettek” az állami és helyi szintű önkormányzatok jóvoltából, még mielőtt az Egyesült Államok megalakult volna, mielőtt a gyarmatok függetlenné váltak volna Nagy-Britanniától. Az államalapítás e mélységes demokratizmusának tulajdonítható a későbbi nemzedékek amerikaijának a demokratizmusa, azé az embertípusé, amely addig nem létezett, akkor lépett be a történelembe (és amelyet oly ragyogóan ír le Tocqueville). A kultúrák nem statikusak, mint a természet törvényei: emberi alkotások, és szüntelenül fejlődnek. Hathatnak rájuk a gazdasági változások, a háborúk és más nemzeti megrázkódtatások vagy a bevándorlás következményei, módosíthatják őket a tudatos döntések. A demokrácia kulturális „előfeltételeit” tehát, bár kétségkívül fontosak, ajánlatos némi szkepticizmussal kezelni.

A népek és kultúrájuk fontossága másrészt kiemeli azt a tényt, hogy a liberális racionalizmusnak is megvannak a határai, vagy másképp kifejezve: hogy a racionális liberális intézmények az irracionális *thümosz*-tól függnek. A racionális liberális államot nem lehet egyetlen választással megvalósítani. És nem is maradhat fenn bizonyos fokú irracionális hazaszeretet vagy az olyan értékekhez való ösztönös kötődés nélkül, mint a tolerancia. Ha a jelenkori liberális demokrácia egészsége a civil társadalom egészségétől, az utóbbi pedig az emberek „társulási” készségétől és képességétől függ, akkor

világos, hogy a liberalizmusnak a siker érdekében túl kell lépnie elvein. Azokat a civil társaságokat, egyesületeket vagy közösségeket, amelyekről Tocqueville beszélt, gyakran nem liberális elvekre, hanem vallásra, etnikumra vagy más irracionális eszmékre, érzésekre alapozták. A sikeres politikai modernizáció így megkívánja, hogy új rendjében, melynek keretét az alkotmány és a jog adja, maradjon meg valami a modernség előtti korból: éljenek tovább a népek, s ne legyen teljes az állam győzelme.

21
A munka thümotikus eredete

Hegel… szilárdan hitte, hogy az Ember lényege, igazi lényege a Munka.

Karl Marx[339]

Mivel az előrehaladott iparosodás és a demokrácia közt szoros az összefüggés, az országoknak az a képessége, hogy tartós gazdasági növekedést érjenek el, igen fontosnak látszik, mert csak ennek a révén hozhatnak létre és tarthatnak fenn szabad társadalmakat. De ha a legsikeresebb modern gazdaságok kapitalisták is, nem minden kapitalista gazdaság sikeres – vagy legalábbis nem annyira sikeres, mint mások. Ahogy jelentős különbségek vannak a formailag kifogástalanul demokratikus országok demokráciamegőrző képességei között, ugyanúgy jelentősek a különbségek a formailag kifogástalanul kapitalista gazdaságok növekedési képességei között is.

Adam Smith úgy ítélte meg, hogy a nemzetek anyagi jóléte közötti különbség fő forrása a kormányzatok politikájának bölcs vagy ostoba volta, s hogy az ember gazdasági magatartása, ha megszabadul a rossz politika nyűgétől, többé-kevésbé azonos mindenütt. Nos, a kapitalista gazdaságok teljesítménybeli különbségeinek nagy része csakugyan a kormányzati politika különbségeire vezethető vissza. Mint már említettük,[340] Latin-Amerikában számos látszólag kapitalista gazdaság valójában elfajzott, torz merkantilista képződmény, amelyben az állami beavatkozás éveiben csökkent a hatékonyság és lelanyhult a vállalkozói kedv. Kelet-Ázsia háború utáni gazdasági sikereinek jelentős hányada viszont annak tudható be, hogy a térség okos gazdaságpolitikát alkalmazott, például megőrizte a belső piacok versenyképességét. A kormányzati politika fontossága akkor a

legnyilvánvalóbb, amikor egy Spanyolország, egy Dél-Korea vagy Mexikó megnyitja gazdaságát, és élvezi a fellendülés áldásait, illetve amikor egy Argentína államosítja iparát, és belebukik.

Az embernek mégis az az érzése támad, hogy a politikai különbségek csak részben magyarázzák meg a dolgot, s hogy a kultúra több tekintetben döntően befolyásolja a gazdasági magatartást, ahogyan egy nép demokrácia-fenntartó képességét is befolyásolja. Ez sehol sem mutatkozik meg világosabban, mint a munkához való viszony terén. A munka Hegel szerint az ember *lényege:* a történelmet a dolgozó rabszolga teremti meg, aki a természet világát az ember által lakható világgá formálja át. A maroknyi semmittevő urat kivéve minden ember dolgozik – de abban, hogy mennyit és hogyan, óriásiak a különbségek. Ezeket a különbségeket a „munkaerkölcs” címszó alatt szokás tárgyalni.

Manapság nem szabad „nemzeti jellem”-ről beszélni: azt mondják, az efféle általánosítások egy nép erkölcsöt érintő viselkedésmódjaival kapcsolatban „tudományosan” nem mérhetők, s így elnagyolt sablonok alkalmazásához, tévedésekhez és ferdítésekhez vezethetnek, ha a bizonyító anyag – mint általában – anekdotikus esetek tanulságain alapszik. A nemzeti jellemmel kapcsolatos általánosítások emellett korunk relativista és egyenlőségre törekvő természetével is ellenkeznek, mert szinte mindig tartalmaznak értékítéleteket a kérdéses kultúrára vonatkozóan. Senki sem örül, ha azt hallja, hogy kultúrája a lustaságot és a tisztességtelenséget pártolja, és az ilyen megállapítások valóban jelentős félreértésekre és ferdítésekre adhatnak alkalmat.

Aki azonban utazgat vagy egy ideig külföldön él, akaratlanul is észreveszi, hogy a nemzeti kultúrák igen erősen hatnak a munkához való viszonyra. Ezek a különbségek valamennyire empirikusan is mérhetők, például a soknemzetiségű társadalmak – Malajzia, India, Egyesült Államok – különböző népcsoportjainak a gazdasági eredményeiben. Bizonyos etnikai csoportok átlagon felüli gazdasági teljesítménye – a zsidóké Európában, a görögöké és örményeké a Közel-Keleten, a kínaiaké Délkelet-Ázsiában – eléggé ismert ahhoz, hogy ne kelljen adatokkal, számsorokkal alátámasztani. Thomas Sowell kimutatta, milyen nagy jövedelem- és képzettségbeli különbségek vannak az Antillákról önként bevándorolt feketék leszármazottai és az őshazájukból rabszolgaként Amerikába hurcolt afrikaiak utódjai között.[341] Ezek a különbségek azt sugallják, hogy a

gazdasági teljesítmény nem kizárólag a környezeti feltételektől – azaz a gazdasági lehetőségek meglététől, illetve hiányától –, hanem maguknak az etnikai csoportoknak a kulturális különbségeitől is függ.

Egyébként nemcsak olyan durva eszközökkel közelíthetjük meg a különböző kultúrák munkaerkölcsét, mint a gazdasági teljesítménynek az egy főre eső jövedelemmel való érzékeltetése, egész sereg finomabb módszer is van. Egy kis példa: R. V. Jones, a brit tudományos hírszerzés egyik megalapítója a második világháborúban, elmesélte, hogy a háború elején a briteknek sikerült egy teljes és sértetlen német radarberendezést zsákmányolniuk és Angliába szállítaniuk. A radart a britek találták fel, és technikai szempontból messze a németek előtt jártak, ennek ellenére a német készülék meglepően jónak bizonyult, mert antennája sokkal különb tűréshatárral volt megmunkálva, mint amire az angol üzemek képesek voltak.[342] Igen, Németország jó ideje kimagaslik európai szomszédjai közül ipara szakmai kiválóságával, a *kivitelezés* hagyományosan kivételes minőségével – ami ma leginkább az autó- és szerszámgépgyártásra jellemző –, s ez egyike azoknak a jelenségeknek, amelyeket nemigen lehet a „makroökonómiai” irányításra, a gazdaságpolitikára hivatkozva megértetni. Végső oka alighanem a kultúra birodalmában keresendő.

A hagyományos liberális gazdaságtan Adam Smith óta azt tartja, hogy a munka egy lényegében kellemetlen tevékenység,[343] melyet csak az általa létrehozott dolgok hasznossága miatt vállalunk.[344] Ezt a hasznosságot főként szabad időnkben élvezhetjük; az emberi munka célja tehát bizonyos értelemben véve nem az, hogy dolgozzunk, hanem hogy szabad időnket élvezzük. A határhaszon-elmélet szerint az ember addig a pontig dolgozik, melynél a munka „határhaszontalansága” – vagyis az a kellemetlenség, hogy egész estig az irodában rostokoljon, vagy hogy szombaton is bemenjen dolgozni – meghaladja a munkából származó anyagi előny hasznosságát. Munkájuk hatékonyságát és a munka haszontalanságának megítélését illetően az emberek különböznek egymástól, de azt, hogy mennyit fognak dolgozni, racionális mérlegeléssel döntik el, a munka kellemetlenségeit eredményeinek várható kellemességeivel szembeállítva. Több munkára magasabb díjazással szokás ösztönözni a munkavállalót: az alkalmazott esetleg akár késő estig is hajlandó lesz bent maradni az irodában, ha munkaadója felajánlja, hogy a túlórákért duplán fizet. A vágy

és az ész ennélfogva a hagyományos liberális gazdaságtan szerint kellőképpen indokolja a munkakészségben mutatkozó különbségeket.

Csakhogy maga a „munkaerkölcs” kifejezés is jelzi, hogy a munka mennyiségbeli és minőségbeli különbségeit a kultúra és a szokás determinálja, s így ezek valamiképp a *thümosz*-szal vannak kapcsolatban. És kétségkívül roppant nehéz is egy egyén vagy egy nép szigorú munkaerkölcsét a hagyományos liberális gazdaságtannak pusztán a hasznosságra szorítkozó indítékaival megmagyarázni. Vegyük például a mai „A típusú személyiséget” – a drága ügyvédet, a vállalati vezetőt vagy egy terjeszkedni vágyó multinacionális japán cég képviselőjét. Az ilyen emberek sokszor hetven-nyolcvan órát is dolgoznak egy héten, és ritkán vagy csak rövid időre mennek szabadságra, miközben lassan feljebb és feljebb hágnak a szamárlétrán. Fizetésük magas ugyan másokéhoz mérve, akik nem dolgoznak ennyire keményen, de munkájuk mennyisége és milyensége nincs szoros összefüggésben az anyagi elismerésével. Sőt pusztán hasznossági szempontból magatartásuk merőben irracionális:[345] olyan keményen dolgoznak, hogy a pénzükkel nem tudnak mit kezdeni; a szabad idejüket nem élvezhetik, mivel nincs; és közben tönkremegy az egészségük és füstbe megy az a reményük, hogy ha majd visszavonulnak, kellemes körülmények közt élhetnek, mert ezt nem érik meg. Fel lehetne hozni persze, hogy a családjukért, az utánuk következő nemzedékekért dolgoznak, s ebben tagadhatatlanul van is némi igazság, de „a munka mániákusai” jóformán sose látják a gyerekeiket, s annyira el vannak foglalva a karrierjükkel, hogy a családi életük többnyire megsínyli. Az oknak, mely miatt ezek az emberek ilyen megszállottan dolgoznak, csak részben van köze a pénzbeli ellenszolgáltatáshoz: nyilvánvaló, hogy magában a munkában lelik örömüket, vagy az általa elért társadalmi helyzetben és elismerésben. Önbecsülésüket az szabja meg, milyen fáradhatatlanul és jól dolgoznak, milyen gyorsan jutnak előbbre a vállalati rangsorban, és milyen tiszteletet tapasztalnak mások részéről. Még anyagi javaikat is inkább csak mint „státusszimbólum”-okat élvezik, használni alig használják őket, mivelhogy erre oly kevés idejük jut. Más szóval munkájukkal elsősorban a bennük élő *thümosz*-t, nem a vágyat akarják kielégíteni.

Nem csoda, hogy a munkaerkölccsel foglalkozó empirikus tanulmányok jó része az eredetileg nem haszonra törekvők közé sorolja őket. E tanulmányok közül kétségkívül Max Weber munkája a leghíresebb, *A*

protestáns erkölcs és a kapitalizmus szelleme (1904-5). Természetesen nem Weber volt az első, aki észrevette a protestantizmus – és főleg annak kálvinista és puritán válfaja – s a kapitalista gazdasági fejlődés közti összefüggést. Ami azt illeti, ez abban az időben, amikor Weber a könyvét írta, olyan közismert volt, hogy úgy érezte, nehezen fogják megállapításait cáfolni.[346] Ennek ellenére tézisét szakadatlanul vitatják, mióta megjelent. De bár a vallás és a gazdasági magatartás sajátos oksági összefüggését, Weber alaptételét sokan kétségbe vonták, azt kevés kritikusa tagadta, hogy a kettő között szoros a kapcsolat.[347] A protestantizmus és a gazdasági növekedés összefüggése ma például Latin-Amerikában figyelhető meg, ahol a katolikusok tömegesen térnek át a protestáns hitre (általában észak-amerikai evangélikus szekták tagjai lesznek), s ezt néha a személyi jövedelem nagymértékű növekedése és a bűnözés, kábítószer-fogyasztás stb. csökkenése követi.[348]

Weber arra a kérdésre kereste a választ, mi az oka, hogy a korai kapitalista vállalkozók közül sokan, akik egész életüket vagyonuk gyarapításának szentelték, oly csekély érdeklődést mutattak e vagyon felhasználása iránt. Igénytelenségüket, önfegyelmüket, tisztességüket és tisztaságukat, az egyszerű élvezetekkel szembeni ellenszenvüket valamiféle „e világi aszkézis”-nek látta, s a kálvinista predesztinációtan egyik megjelenési formájaként értelmezte. A munka eszerint nem kellemetlen tevékenység volt, a hasznosság vagy a fogyasztás kedvéért végzett robot, inkább „hivatás” s a hívő reményei szerint e hivatás teljesítésétől függött, hogy üdvözül vagy elkárhozik. Egy merőben nem anyagi és „irracionális” cél érdekében vállalta a munkát, vagyis azért, hogy bebizonyítsa: a „kiválasztottak” közé tartozik. Az az odaadás és fegyelmezettség, amellyel a hívő dolgozott, földi, racionális mérlegeléssel, öröm és fáradság egybevetésével semmiképp sem magyarázható meg. Weber úgy vélte, hogy az a lelki ösztönzés, amely eredetileg a kapitalizmus mozgatója volt, az évek során meggyengült, eltűnt, s a csupán anyagi indíttatású munka beolvadt a kapitalizmusba. Mindamellett „a hivatásból származó kötelesség eszméje” tovább él, „halott vallási hitek kísérteteként” jelen van világunkban, s a modern Európa munkaerkölcse nem érthető meg teljesen lelki eredetének felidézése nélkül.

A „protestáns erkölcs”-nek a gazdasági sikereket megmagyarázó analógiáit más kultúrákban is megtalálták.[349] Robert Bellah megmutatta,

hogyan vezethető vissza a mai japán munkaerkölcs bizonyos japán vallási forrásokra, amelyek szerepüket tekintve a kálvinizmus megfelelői voltak. A buddhizmus *Dzsodo Sinsu* vagy „Tiszta ország" nevű szektája például takarékosságra, igénytelenségre, tisztességre, kemény munkára s a fogyasztással szembeni aszketikus magatartásra buzdított, és a haszonszerzésnek olyan módjait legitimálta, amelyeket Japán korábbi konfuciánus hagyományai nem engedélyeztek.[350] Isida Baigan *Singaku* mozgalma, bár nem volt olyan befolyásos, mint a *Dzsodo Sinsu*, szintén az „e világi miszticizmus" egy formáját képviselte, a takarékosság és a szorgalom fontosságát hangsúlyozva s a fogyasztásban a mértékletességet ajánlva.[351] E vallási mozgalmak eszméi jól összeillettek a szamuráj rend *Busido*-etikájával . Ez arisztokrata harcosideológia volt, középpontjában az élet kockáztatásával, ennek ellenére nem henye uraskodásra biztatott, hanem aszkézisre, takarékosságra és mindenekfölött tanulásra. „A kapitalizmus szellemét", az aszketikus munkaerkölcsöt és a racionalizmust Japánnak tehát nem kellett a tengerészet technikájával és a porosz alkotmánnyal együtt importálnia: kezdettől fogva ott volt ez már az ország vallási és kulturális hagyományaiban.

Ezekkel az esetekkel szemben, amelyek azt bizonyítják, hogy a vallásos hit elősegíti vagy lehetővé teszi a gazdasági fejlődést, számtalan eset azt mutatja, hogy a vallás és a kultúra ennek akadályozója is lehet. A hinduizmus például egyike annak a néhány nagy világvallásnak, amely nem az emberek egyetemes egyenlőségének az elvét vallja. Épp ellenkezőleg, a hindu tanítás bonyolult kaszt-hierarchiába osztja be az embereket, s minden kaszt pontosan meghatározza tagjai jogait, kiváltságait és életmódját. Furcsa paradoxon, de a liberális politikai gyakorlatot a hinduizmus nemigen akadályozza Indiában – bár a növekvő vallási intolerancia miatt ez esetleg megváltozhat –, a gazdasági növekedést viszont annál inkább hátráltatja. Az utóbbi tényt általában annak tulajdonítják, hogy a hinduizmus szentesíti az alsóbb kasztok szegénységét és társadalmi mozdulatlanságát: mivel azt ígéri, hogy következő életükben egy magasabb kasztban születhetnek újjá, hívei bármilyen helyzettel megbékélnek, amelybe *ebben* az életükben beleszületnek. A szegénység e hagyományos hindu szentesítését a mai India atyja, Gandhi szintén helyeselte, és valamelyest modernizálta is: az egyszerű paraszti életet hirdette mint eszményt, mondván, hogy ennek erényei hozzák meg a lelki kiteljesedést és beteljesülést. Nos, a hinduizmus tagadhatatlanul megkönnyíti az elképesztő szegénységgel küszködő

indiaiak mindennapi életét, és „spiritualizmusa” hallatlanul vonzza a Nyugat középosztálybeli fiataljait. De bizonyosfajta „e világi” renyheséget és tehetetlenséget fejleszt ki bennük, s ez sok tekintetben az ellentéte a kapitalizmus szellemének. Számos igen sikeres indiai vállalkozó van, ám ezek (akárcsak a tengerentúli kínaiak) az indiai kultúra határain kívül mintha tevékenyebbek volnának. V. S. Naipaul, a regényíró, megállapítva, hogy India sok nagy tudósa külföldön alkotja meg művét, hozzáfűzi:

Az indiai szegénység embertelenebb, mint a gépek uralma; és Indiában az emberek sokkal inkább névtelen egységek, mint bármelyik gépi civilizációban, mert a legszigorúbb engedelmesség kalodájába zárja őket a *dharma,* a törvény. Indiába visszatérve a tudós levetkőzi külföldön kialakított egyéniségét; elfoglalja régi helyét a kasztjában, s a világ ismét biztonságos és egyszerű lesz. Az aprólékos szabályok erősítik és védik, akár a bandázsok; az egyéni megfigyelések és ítéletek, amelyek azelőtt mozgásba hozták a fantáziáját, az alkotókészségét, fölösleges tehernek bizonyulnak… A kasztrendszernek nemcsak az érinthetetlenség az átka és ami velejár: hogy Indiában *szent* a mocsok, hanem az is az átka, hogy ebben a fejlődni igyekvő országban mindenre kiterjedő engedelmességet követel meg, hogy sablonos örömökkel szolgál, kalandokra alig ad alkalmat, s az embereket megfosztja az egyéniséggé válás és a remeklés lehetőségétől.[352]

Gunnar Myrdal a dél-ázsiai szegénységről szóló nagy tanulmányában végül is kénytelen volt azt a következtetést levonni, hogy az indiai vallás mindenütt „a társadalmat mozdulatlanságban tartó roppant erő”, és sehol sem játssza azt a pozitív, a változást előmozdító szerepet, amelyet a kálvinizmus vagy a *Dzsodo Sinsu* játszott.[353]

A szegénység hindu szentesítésére és más példákra gondolva a legtöbb szociológus feltételezte, hogy a vallás a „hagyományos kultúrának” olyan része, amely az iparosodás hatására hanyatlásnak indul. A vallásos hit lényegét tekintve irracionális, állították, s ezért előbb-utóbb át kell engednie a terepet a modern kapitalizmus racionális szerzési vágyának. De ha Webernek és Bellah-nak igaza van, akkor a vallásos hit *bizonyos* formái és a kapitalizmus közt nincs a lényeget érintő feszültség, sőt a kapitalizmus európai és japán változatának a kialakulását nagymértékben elősegítették azok a vallási elméletek, amelyek kifejezetten pártolták a „hivatásként”, tehát nem önmagáért és nem a fogyasztás érdekében végzett munkát. A pusztán gazdasági liberalizmus – az a doktrína, amely arra buzdítja az

embereket, hogy *ad infinitum* gazdagodjanak, az értelem erőit a magántermészetű vagyongyarapítási vágy problémáinak a megoldására fordítva – ahhoz talán elegendő, hogy általánosságban megértesse a kapitalista társadalmak működését, de a leginkább versenyképeseket és a legdinamikusabbakat nem tudja kielégítően megmagyarázni. A legsikeresebb kapitalista társadalmak ugyanis azért jutottak az élre, mert történetesen a lényeget tekintve *irracionális* és „modernség előtti" munkaerkölcsük van, amely arra ösztönzi az embereket, hogy aszketikusan éljenek, és agyonhajszoljak – a korai halálba hajszolják – magukat, mivel azt tartják, maga a munka a megváltás. Eszerint még a történelem végén is szükség van a *thümosz*, az irracionalitás valamilyen formájára ahhoz, hogy racionális, liberális világunk mozgásban maradjon, vagy legalábbis ahhoz, hogy a vezető gazdasági hatalmak közé tartozzunk.

Ez ellen azt lehet felhozni, hogy az európai és a japán munkaerkölcsnek, bár mindkettő vallási eredetű, ma már semmi köze lelki forrásaihoz, mivel a modern társadalmak teljes egészükben szekularizálódtak. Az emberek már nem hiszik, hogy munkájuk „hivatás", úgy dolgoznak, ahogy a kapitalizmus törvényei diktálják és saját racionális érdekeik megkívánják.

Mivel a kapitalista munkaerkölcs elszakadt lelki gyökereitől, s egy olyan kultúra jött létre, amely az azonnali fogyasztás legitimitását és kívánatosságát hangoztatja, számos megfigyelő előre figyelmeztetett, hogy a munkaerkölcs számottevően lazulni fog, s ez magát a kapitalizmust is aláásshatja.[354] A „jóléti társadalom" megteremtése megszünteti a természetes szükségletek még meglévő kényszereit, és arra készteti az embereket, hogy a szabad idejükkel, a kedvteléseikkel törődjenek, ne a munkával. A munkaerkölcs hanyatlásával kapcsolatos jóslatokat mintha egy sor, a hetvenes években közzétett tanulmány is megerősítené: ezek amerikai menedzserekre hivatkoznak, akiknek a körében általánossá vált a vélemény, hogy a munkavállalók szakmai tudása és öntudata, fegyelmezettsége és szorgalma egyre csökken.[355] Persze a mai vállalati vezetők legtöbbje sem a mintapéldája annak az aszkézisnek és igénytelenségnek, amelyről Weber beszélt. A munkaerkölcs romlását, vélték a szakértők, nem frontális támadások fogják előidézni, hanem más, az e világi aszkézistől idegen értékek előtérbe kerülése: az „önmegvalósításé" vagy az embernek azé a vágyáé, hogy ne csak munkája, hanem „értelmes munkája" legyen. Noha a munkaerkölcs még igen szigorú Japánban, valószínű, hogy a jövőben ott is lezajlik majd a munka fokozatos értékvesztésének sok problémát okozó

folyamata, hiszen a jelenlegi japán gazdasági vezetők éppúgy ízig-vérig világiak és éppannyira elszakadtak kultúrájuk lelki gyökereitől, mint az amerikaiak vagy az európaiak.

Hogy a munkaerkölcs hanyatlásával kapcsolatos jóslatok az Egyesült Államokban beigazolódnak-e, az később derül majd ki. E pillanatban a munkaerkölcs gyengülésének a hetvenes években megfigyelt irányzata éppen megfordult itt, legalábbis a szakképzett munkavállalókat és a menedzsereket tekintve.[356] Ennek okai a jelek szerint elsősorban gazdaságiak, nem kulturálisak. A lakosság számos rétegének életszínvonala visszaesett, és sok munkahely veszélybe került a nyolcvanas években, s így az emberek kénytelenek voltak keményebben dolgozni, csak azért, hogy amit megszereztek, megtarthassák. Még azok is, akik az átlagosnál sokkal jobb anyagi körülmények között éltek ebben a korszakban, racionális önérdekük szavára hallgatva többet és nagyobb buzgalommal dolgoztak. Akik a munkaerkölcsöt a fogyasztói magatartás következ-ményeitől féltették, elfeledkeztek – akárcsak Marx – az emberi vágy és bizonytalansági érzés végtelenül rugalmas természetéről, amely változatlanul arra sarkallja az embereket, hogy annyit dolgozzanak, amennyit csak bírnak. Hogy milyen fontos a racionális önérdek serkentő hatása a munkaerkölcs szempontjából, az rögtön kitűnik, ha az NDK gazdaságának a termelékenységét összehasonlítjuk az NSZK-éval: a munkavállalók kultúrája mindkét német államban azonos volt, az anyagi ösztönzés azonban igencsak más. A kapitalista Nyugat máig megmaradt szigorú munkaerkölcse talán nem annyira a „halott vallásos hitek kísértetei" szívósságának köszönhető, amire Weber utalt, hanem inkább a vággyal szövetkezett ész uralmának.

Mindamellett jelentős munkakészségbeli különbségek vannak olyan országok között is, amelyek egyformán elkötelezték magukat a gazdasági liberalizmusnak, s amelyekben a racionális önérdek működése biztosra vehető. Úgy látszik, ez azt a tényt tükrözi, hogy némelyik országban a *thümosz* nem érte be a vallással, új kötődési lehetőségeket talált magának a modern világban.

A japán kultúrában például (mint nem egy más keletázsiai kultúrában) a csoportok sokkal többet számítanak, mint az egyének. Ezek a csoportok a legkisebbel és legközvetlenebbel, a családdal kezdődnek, különböző pártfogó-pártfogolt kapcsolatokkal bővülnek, míg valaki felnő és elvégzi

tanulmányait, közéjük tartozik a vállalat, amelynek dolgozik, valamint a legnagyobb csoport, melyet a japán kultúra még elismer, a nemzet. Az egyén identitása igen nagy mértékben beleolvad a csoportéba: nem annyira saját rövid távú érdekeiért dolgozik, mint inkább a csoport vagy csoportok jólétéért, amelynek vagy amelyeknek a tagja. Társadalmi helyzetét is inkább csoportja teljesítménye határozza meg, nem a sajátja. A csoporthoz való kötődése így erősen thümotikus jellegű: azért dolgozik, hogy csoportja elismerésben részesítse, s hogy más csoportok elismerésben részesítsék a csoportját, nem holmi rövid távú anyagi haszonért, amit fizetésnek hívnak. Ha az a csoport, amelynek a számára elismerést akar kivívni, a nemzet, akkor az eredmény gazdasági patriotizmus. És meg kell hagyni, Japán gazdaságilag hovatovább nagyobb patrióta, mint az Egyesült Államok. Ez a patriotizmus nem nyílt protekcionizmusban, hanem kevésbé feltűnő formákban fejeződik ki, például a hagyományos hazai beszállítóhálózatban, melyet a japán nagyüzemek fenntartanak, s abban, hogy hajlandók a japán termékek magasabb árát is megfizetni. Ez a csoportidentitás teszi hatékonnyá az olyan intézményeket, mint az egész életre szóló alkalmazás, amely bizonyos japán nagyvállalatoknál szokásos. A nyugati gazdasági liberalizmus elvei szerint az egész életre szóló alkalmazás árt a gazdasági hatékonyságnak, mert az alkalmazottak túlságosan is biztonságban érzik magukat, mint azok az egyetemi tanárok, akik abbahagyják a publikálást, mihelyt megkapták véglegesítésüket. A kommunista világbeli tapasztalat – ahol mindenkinek valóban „nyugdíjas” és felettébb nyugodt állása volt – szintén megerősíti ezt a nézetet. A legnehezebb feladatokra a legkiválóbb tehetségeket kell megnyerni és a lehető legjobban megfizetni; a cégeknek azonban az is fontos érdekük, hogy elfásult, használhatatlanná vált embereiktől megszabaduljanak. A pártfogó-pártfogóit lojalitásban a klasszikus liberális gazdaságtan a piac megbénítóját, a gazdasági hatékonyság akadályát látja. És mégis, hála a csoportöntudatnak, melyet a japán kultúra annyira ápol és támogat, az alkalmazottja iránti paternalisztikus lojalitás „kifizetődik” a vállalatnak: ez az alkalmazott minden képességét latba veti, mert nemcsak önmagáért, hanem egy nagyobb szervezet dicsőségéért és hírnevéért dolgozik. És ettől a nagyobb szervezettől nem csupán fizetési csekket kap kéthetenként, hanem elismerést is és családja, barátai számára védelmet. A japánok rendkívül fejlett nemzeti öntudata pedig további identitás-, és ösztönzésforrással szolgál a családon és a vállalaton kívül. Így tehát még a mai korban is,

amikor a vallási spiritualizmus szinte teljesen eltűnt, bizonyos egymást átfedő nagyobb közösségeknek sikerült megőrizniük a korábbi munkaerkölcsöt, az elismerésre alapozva ugyanis megteremtették a módját, hogy a munkavégző büszke lehessen a munkájára.

Ez az igen fejlett csoportöntudat Ázsia más részeire ugyancsak jellemző, Európára azonban már jóval kevésbé, az Egyesült Államokban pedig alig lehet találkozni vele – itt azt sem igen értenék meg, hogyan ragaszkodhat valaki élethossziglan egy vállalathoz. De Ázsián kívül is vannak a csoportöntudatnak olyan formái, amelyek hozzájárulnak a munkaerkölcs fenntartásához. Egyikük, a gazdasági patriotizmusnak az a megnyilvánulása, hogy a vezetők és az alkalmazottak egyesült erővel fáradoznak további külső piacok megszerzésén, eléggé elterjedt több európai államban, például Svédországban és Németországban. A szakmai szövetségek is mindig a csoportöntudat forrásai voltak: egy ügyes és gyakorlott géplakatos nem csupán azért dolgozik, hogy bélyegezzen a gyárkapunál, hanem azért is, mert büszke munkája eredményeire. Ugyanez mondható el a szabadfoglalkozásúakról, akik viszonylag magas fokú képzettségük miatt különösen igénylik a *thümosz* kielégítését.

A kommunizmus gazdasági összeomlásából megtanulhattuk, hogy a csoportöntudat bizonyos formái a munkaerkölcs erősítésében messze elmaradnak az egyéni érdek mögött. A keletnémet vagy a szovjet „dolgozó”, akit a helyi pártfunkcionárius arról próbált meggyőzni, hogy munkájával a szocializmust építi, vagy arra akart rávenni, hogy szombatjait feláldozva fejezze ki szolidaritását a vietnamiakkal vagy a kubaiakkal, a munkát csak tehernek tekintette, és minden elképzelhető módon igyekezett kibújni alóla. Kelet-Európa demokratizálódó országai mind szembekerülnek az ebből származó problémával: munkaerkölcsüket az állami gondoskodás évtizedei után át kell hangolniuk, az egyéni érdek alapjára kell helyezniük.

De több sikeres ázsiai és európai gazdaság tapasztalatai azt sugallják, hogy olyan országokban, amelyeknek kapitalista gazdaságuk van, a megfelelő személyi ösztönzések rendszerével, a nyugati liberális gazdaságelmélet lényegét alkotó egyéni érdek mint motivációs forrás gyakran nem ér fel bizonyos csoportérdekekkel. Nyugaton tudniillik rég rájöttek, hogy az emberek a családjukért keményebben dolgoznak, mint önmagukért, s hogy háború vagy válság idején hajlandók a nemzetért is dolgozni. Másrészt az Egyesült Államok és Nagy-Britannia erősen atomizált, kizárólag a racionális vágyra épülő liberális gazdaságának a

termelékenysége egy bizonyos ponton csökkenni kezd. Ez akkor történik meg, amikor a munkavállalók már nem büszkék a munkájukra, eladandó árunak tekintik, semmi másnak, vagy amikor a munkavállalók és a menedzserek bérharcba keveredve ellenfelekké válnak ahelyett, hogy szövetségesekként kelnének versenyre más országok munkavállalóival és menedzsereivel.[357]

A kultúra ugyanúgy befolyásolja az országoknak azt a képességét, hogy a gazdasági liberalizmust működtessék, mint ahogy azt a képességüket befolyásolta, hogy a politikai liberalizmust létrehozzák és fenntartsák. Éppúgy, mint a politikai demokrácia sikere, a kapitalizmusé is bizonyos mértékben függ attól, tovább él-e egynéhány modernség előtti kulturális hagyomány a modern korban. Akárcsak a politikai liberalizmus, a gazdasági liberalizmus sem teljesen önfenntartó, valamelyest az irracionális *thümosz*-ra, is támaszkodik.

A politikai vagy gazdasági liberalizmus széles körű térhódítása nem fogja megszüntetni a kultúrán alapuló különbségeket a népek között, sőt az ideológiai ellentétek feloldódásával ezek kétségkívül erősödnek majd. Sok amerikai már ma is nyomasztóbbnak érzi a Japánnal folytatott kereskedelmi vitákat, mint a szabadság kérdését szerte a világon, noha Japán és az Egyesült Államok politikai és gazdasági rendszere formailag azonos. Egyébként Japán állandó és lefaraghatatlannak tűnő kereskedelmi többlete az Egyesült Államokkal szemben szintén inkább kulturális tényezők következménye – a magas megtakarítási rátáé, a japán beszállítói rendszer zártságáé –, nem állami szintű protekcionizmus halmozta fel. A hidegháború ideológiai konfliktusait végérvényesen rendezni lehet, ha valamelyik fél késznek mutatkozik a kompromisszumra olyan sajátos politikai tárgykörökben, mint a berlini fal, vagy ha félreteszi egész ideológiáját. A látszólag liberális demokrata kapitalista államok makacs kulturális különbségeit azonban sokkal nehezebb lesz eltörölni.

Azok a kulturális különbségek, amelyek a japán és az amerikai munkafelfogás közt mutatkoznak, szinte elhanyagolhatónak látszanak azokhoz képest, amelyek Japánt és az Egyesült Államokat a harmadik világbeli, a kapitalizmus alkalmazásában jóval kevésbé sikeres országok seregétől elválasztják. A jólét legeredményesebbnek ígérkező útja a gazdasági liberalizmusé, s ezen bármelyik nép elindulhat. Sok ország esetében mindössze a helyes piacorientált politika megválasztása a

probléma. De a politika a magas növekedési rátáknak csak a szükséges előfeltétele. A *thümosz* irracionális formái – a vallás, a nemzeti érzés, a szakmáknak és foglalkozásoknak az a képessége, hogy fenntartsák a munka kellő színvonalát, becsületét, és a dolgozók büszkeségét – továbbra is számtalan módon befolyásolják a gazdasági magatartást, s ezáltal, közvetve, a nemzetek anyagi helyzetét. És e különbségek megmaradása azzal járhat, hogy a nemzetközi élet ezentúl nem ideológiák csatatere lesz – hiszen a gazdaságilag sikeres államok legtöbbje azonos elveket követve rendezkedett és rendezkedik majd be –, hanem egyre inkább a különböző kultúrák küzdelmének a porondja.

22
A neheztelés birodalmai és a tisztelet birodalmai

A kultúra hatása a gazdasági fejlődésre – akár serkentő, akár fékező ez a hatás – előre sejteti, hogy az egyetemes történelem haladásának, amelyről a II. részben beszéltünk, lehet majd egy s más akadálya. A modern gazdaság (az iparosodás folyamata, melyet a modern természettudomány determinál) erőnek erejével igyekezik az emberiséget egységesíteni, s eközben sok és sokféle hagyományos kultúrát pusztít el. De nem minden csatában győz, s rá kell jönnie, hogy bizonyos kultúrákkal és a *thümosz* bizonyos megnyilvánulásaival nehéz elbánni. Márpedig ha a gazdasági egységesítés folyamata megtorpan, akkor a demokratizálás folyamatának a jövője is bizonytalanná válik. A világ számos népe hiszi, hogy kapitalista jólétet és szellemi szinten liberális demokráciát akar, de ezt nem mindegyik tudja megszerezni.

Ilyenformán, bár a liberális demokráciának jelenleg nincs rendszernek nevezhető alternatívája, a jövőben talán új, eddig sose látott tekintélyuralmi alternatívák fognak megjelenni. Ezeket az alternatívákat, ha sor kerül rá, két egymástól erősen elütő csoport hozza majd létre: azok, akik kulturális okokból gazdaságilag minduntalan kudarcot vallanak, jóllehet igyekeznek a gazdasági liberalizmust működtetni, illetve éppen azok, akik sikert sikerre halmoznak.

Az első jelenség, a gazdasági kudarcok sugallta antiliberális doktrínák felbukkanása, régebbi keletű. A mai iszlám fundamentalista megújulást, amely jóformán a világ minden országát érinti, ahol a lakosság számottevő

része muzulmán, a muzulmán társadalmak általános kudarcának a reakciójaként foghatjuk fel, annak a visszahatásaként, hogy nem tudták méltóságukat megvédeni a nem muzulmán Nyugattal szemben. A katonailag jóval erősebb Nyugattól mint versenytárstól tartva, a XIX. században és a XX. század elején ugyanis számos iszlám ország sebbel-lobbal modernizálni kezdett, igyekezve átvenni azokat a nyugati szokásokat, melyeket a versenyképességhez szükségesnek vélt. Akárcsak a Meidzsi-korszak japán reformjai, ezek a modernizálási programok igen átfogóak voltak, az élet minden területén be akarták vezetni a nyugati racionalizmus elveit, a gazdaságon kezdve, az államigazgatáson és a hadügyön át az oktatásig és a társadalompolitikáig. A legmódszeresebben Törökország járt el ebben: a XIX. századi Ottomán reformsorozatot a XX. században a mai török állam megalapítójáé, Kemal Atatürké követte, aki a török hazafiságon nyugvó világi társadalom megteremtését tűzte ki céljául. Az iszlám világ utolsó nagyobb nyugati „importja” az eszmék síkján a világi patriotizmus volt, amelyet Nasszer egyiptomi elnök nagy pánarab nemzeti mozgalmai, továbbá Szíria, Libanon és Irak Baath-pártjai képviseltek.

Csakhogy a Meidzsi-korszak Japánjával ellentétben, amely a nyugati technika segítségével 1905-ben legyőzte Oroszországot, s 1941-ben az Egyesült Államokkal is szembeszállt, az iszlám világ legnagyobb része sohasem sajátította el meggyőző módon a Nyugattól átvetteket, s elmaradtak azok a politikai vagy gazdasági sikerek is, amelyekben a XIX. századi és XX. század eleji modernizálok reménykedtek. Az 1960-as és 70-es évekig, az olajnak köszönhető hirtelen meggazdagodásig, egyetlen iszlám ország sem léphetett fel a Nyugattal szemben, sem katonailag, sem gazdaságilag. Sőt nem egy közülük gyarmati függőségben élte át a második világháborút, s miután Izrael 1967-ben megalázó vereséget mért Egyiptomra, a világi pánarab egység terve is összeomlott. Az iszlám fundamentalista megújulás, amely az 1978–79-es iráni forradalommal került előtérbe, nem a „hagyományos értékek” modern korabeli továbbélésének az esete. Ezek az értékek, az erkölcsök és a vallási fegyelem meglazulásának a kifejezői, már az előző száz év során hitelüket vesztették, és méltán. Az iszlám megújulás egy sor régebbi, tisztább érték nosztalgikus felelevenítése, olyan értékeké, amelyek állítólag a távoli múltban voltak érvényben, és nem azonosak sem a közelmúlt devalválódott „hagyományos értékeivel”, sem a Közel-Keletre oly gyatrán átplántált nyugati értékekkel.

Ebben a tekintetben az iszlám fundamentalizmus és az európai fasizmus közt nem pusztán felületi a hasonlóság. Egyáltalán nem meglepő, hogy akárcsak az európai fasizmus, a fundamentalista megújulás is a kétségkívül legmodernebb országokat kerítette leginkább a hatalmába, mert a nyugati értékek átvétele főképp ezeknek a hagyományos kultúráját fenyegette. Az iszlám megújulás erejét csak akkor értjük meg, ha fel tudjuk mérni, milyen mély sebeket ejtett az iszlám társadalom méltóságán a kettős kudarc: hogy képtelen volt megőrizni hagyományos társadalma egységét és sikeresen elsajátítani a Nyugat technikáját és értékeit.

Új antiliberális ideológiák megjelenése még az Egyesült Államokban is összefüggésbe hozható valamelyest a gazdasági tevékenységgel kapcsolatos különböző kulturális magatartásformákkal. A polgárjogi mozgalom legaktívabb korszakában a legtöbb amerikai fekete arra vágyott, hogy teljesen beilleszkedhessen a fehérek társadalmába, természetesen elfogadva az amerikai társadalom valamennyi uralkodó kulturális értékét. Problémájuk nem is az utóbbiakkal volt kapcsolatos, hanem azzal, hajlandó lesz-e a fehérek társadalma elismerni az ő méltóságukat, ha ők elfogadják ezeket az értékeket. De bár a hatvanas években hatálytalanították az egyenlőség törvényes korlátait, és a legkülönbözőbb akcióprogramok születtek a feketék támogatására, Amerika fekete bőrű lakosságának bizonyos rétegei nemhogy előbbre jutottak volna gazdaságilag, hanem inkább még lejjebb csúsztak, még kijjebb szorultak.

Az állandó gazdasági sikertelenség egyik politikai következménye azonban az az egyre gyakrabban hallható állítás, hogy a gazdasági siker hagyományos fokmérői, a munka, a képzettség és a foglalkoztatottság nem egyetemes, hanem „fehér” értékek. Ahelyett, hogy az integrálódás lehetőségeit keresnék, a feketék helyét egy „színvak” társadalomban, bizonyos fekete vezetők egy sajátos afroamerikai kultúráról szónokolnak, amelyre büszkének kell lenni, mert megvan a maga történelme, megvannak a hagyományai, hősei és értékei, s egyenrangú a fehérek társadalmának a kultúrájával, de független tőle. Ez néha tovább is megy, „afrocentrizmus”-ba csap át, amely azt hirdeti, hogy az ősi afrikai kultúra magasabb rendű az olyan eszmerendszereknél, mint az „európai” szocializmus és kapitalizmus. Sok feketénél módosult az elismerés vágya: ennek a külön kultúrának a méltóságát szeretnék elismertetni az oktatási rendszerrel, a munkaadókkal, sőt magával az állammal is, nem pedig a saját általános *emberi* méltóságukat, például az embernek mint erkölcsi cselekvőnek a keresztény

méltóságát, amelyre Martin Luther King is hivatkozott. Ennek a gondolkodásmódnak az eredménye a feketék mind jobban terjedő önkéntes szegregációja – ez ma a legtöbb amerikai egyetemen tapasztalható – és inkább a csoportméltóság politikájának a támogatása, mint az egyéni törekvésé vagy a gazdasági tevékenységé a társadalmi előrehaladás érdekében.

De ha azok, akik kulturális hátrányaik miatt lemaradnak a gazdasági versenyben, új, antiliberális ideológiákkal állhatnak elő, akkor a tekintélyuralmi ideák másik potenciális forrása azoknak a csoportja lehet, akik átlagon felüli sikereket érnek el a gazdaságban. A francia és az amerikai forradalom liberális egyetemességének a legveszélyesebb ellenfele ma nem a kommunista világ, amelynek a gazdasági csődjét senki sem tagadhatja, hanem azok az ázsiai társadalmak, amelyek a liberális gazdaságot valamiféle paternalista tekintélyuralommal párosítják. A második világháború után Japán és más ázsiai országok sok éven át az Egyesült Államokat és Európát tekintették a teljesen modernizált társadalmak mintaképeinek, s meg voltak győződve róla, hogy át kell venniük tőlük mindent, a technikát éppúgy, mint a nyugati vezetési módszereket, sőt végül a nyugati politikai rendszereket is, csak így maradhatnak versenyképesek. De Ázsia elképesztő gazdasági sikere lassacskán arra a felismerésre vezetett, hogy ez a siker nem csupán a nyugati vívmányok és tapasztalatok átvételének és helyes alkalmazásának köszönhető, hanem annak is, hogy az ázsiai társadalmak *megőrizték* saját kultúrájuk bizonyos vonásait – például a szigorú munkaerkölcsöt –, és integrálták a modern gazdasági környezetbe.

A politikai hatalomnak Ázsia nagy részén európai és észak-amerikai szemmel nézve sajátos forrásai vannak, és a liberális demokráciát kissé másképp értelmezik arrafelé, mint azokban az országokban, ahol megszületett.[358] Azok a csoportok, amelyek a konfuciánus társadalmakban olyan fontos feladatot látnak el a munkaerkölcs fenntartásával, a politikai hatalom alapjaiként is nélkülözhetetlenek. Az egyén társadalmi rangját elsősorban nem a saját tehetsége vagy értéke határozza meg, hanem az a tény, hogy tagja egy sor egymásba kapcsolódó csoport egyikének. Így például bár Japán alkotmánya és jogrendje éppúgy elismeri az egyéni jogokat, mint az Egyesült Államoké, a japán társadalom szerint az elismerés mindenekelőtt a csoportokat illeti meg. Az egyénnek az ilyen társadalomban csak azért van méltósága, mert egy tekintélyes csoport tagja,

és alkalmazkodik a szabályaihoz. De ha megpróbálja személyi méltóságát és jogait érvényesíteni, és a csoport ellen fordul, társai kiközösítik, s pária lesz, ami éppolyan keserves lehet, mint egy hagyományos despotizmus nyílt zsarnoksága. Ez iszonyatos erejű kényszer az alkalmazkodásra, amit az ilyen kultúrákban már a kisgyerekek is megtanulnak. Az ázsiai társadalmakban tehát az egyének ki vannak szolgáltatva, hogy Tocqueville-t idézzük, „a többség zsarnokságá"-nak – vagy inkább a többségekének, hisz az egyénnek számos kis és nagy társadalmi csoporttal van dolga élete folyamán.

Ezt a zsarnokságot a japán társadalomból vett példákkal érzékeltethetjük, amelyekhez hasonlók minden keletázsiai kultúrában akadnak. Az első társadalmi csoport, amelynek az egyének Japánban tisztelettel tartoznak, a család, s az apa jóindulatú hatalma gyermekei fölött volt eredetileg a modellje az egész társadalomra jellemző hatalmi viszonyoknak, a kormányzók és kormányzottak viszonyát is beleértve.[359] (Európában szintén az apai hatalom volt a politikai hatalom modellje, de a modern liberalizmus ezzel határozottan szakított.)[360] Az Egyesült Államokban a gyerekektől elvárják, hogy tiszteletben tartsák szüleik hatalmát, de ahogy idősebbek lesznek, kezdik saját identitásukat szüleik *ellenében* érvényesíteni. A tizenéves-lázadás aktusa, melynek során a gyerek leplezetlenül elutasítja a szülők értékeit és óhajait, majdhogynem szükséges része a felnőtté, személyiséggé érésnek.[361] A gyerekben ugyanis csak ez a lázadási aktus fejleszti ki az önállóság és függetlenség pszichikai erőit, az egyéni önérték thümotikus érzését, amely a gyereknek azon a képességén alapszik, hogy meg tud lenni az otthon oltalma nélkül, s amelyből az egyén később, már felnőttként is biztonságot merít. Csak miután ez a zendülés lezajlott, térhet vissza a gyerek a régi kapcsolathoz, a kölcsönös tisztelethez, amely szüleivel összefűzte, ezúttal azonban már nem függő, hanem egyenrangú félként. Japánban viszont sokkal ritkább a serdülőlázadás: az idősebbek iránti korai tiszteletnek felnőttkorban is folytatódnia kell. A *thümosz* ott nem annyira az egyéni énhez kötődik, amelynek a személyi tulajdonságaira az ember büszke, hanem inkább a családhoz és más csoportokhoz, amelyeknek a jó híre előbbre való bármely tagjukénál.[362] Haragra sem akkor lobban az ember, ha mások nem ismerik el az értékét, hanem ha e csoportokat alázzák meg, és a legnagyobb szégyennek nem a személyes fiaskóját érzi, hanem a csoportját ért gyalázatot.[363] Japánban így

a szülők továbbra is befolyásolják gyermekeik fontos döntéseit, például a házastárs megválasztását, amit egyetlen önérzetes amerikai fiatal sem tűrne el. A csoportöntudat második megnyilvánulása Japánban a nyugati értelemben vett *politika* lefojtása, lefokozása. A nyugati demokrácia ugyanis a helyessel és a helytelennel kapcsolatos különböző thümotikus nézetek harcára épül, amely például a lapok vezércikkeiben folyik s a több síkon lebonyolított választásokon zárul le, melyek eredményeképpen a különböző érdekeket vagy thümotikus szempontokat képviselő politikai pártok felváltva kerülnek kormányra. Ez a harc a normálisan működő demokrácia velejárójának, sőt szükséges kellékének számít. Japánban viszont a társadalom mint egész arra hajlik, hogy egyetlen nagy csoportnak tekintse magát, amelynek egyetlen stabil hatalomforrása van. A csoportösszhang feltétlen igénye a politika perifériájára szorítja ki a nyílt hadakozást; a politikai pártok nem váltják egymást a hatalomban, miután bizonyos „kérdések” miatt egymásnak estek: a Liberális Demokrata Párt (LDP) évtizedek óta *uralkodik.* Természetesen előfordulnak nyílt csatározások az LDP és az ellenzéki szocialista és kommunista pártok között, az utóbbiak azonban szélsőségeikkel jelentéktelenségre kárhoztatták magukat. Elmondhatjuk, hogy a komolyabb politikai élet nem a nyilvánosság előtt, hanem az LDP központi apparátusában vagy a színfalak mögötti dolgozószobáiban folyik.[364] Az LDP-n belül pedig a frakciók szüntelen manőverezése a politika tárgya, s ezek a frakciók személyi, pártfogó-pártfogolt kapcsolatokon alapulnak, és édeskevés közük van ahhoz, amit Nyugaton bárki is a politika céljának tart.

Japánban a csoportegyetértés kemény fegyelmét valamelyest ellensúlyozza, hogy méltányolják azoknak a bátorságát, akik az ár ellen úsznak – példa rá Jukio Misima, a regényíró. De sok más ázsiai társadalomban nemigen rokonszenveznének egy Szolzsenyicin vagy egy Szaharov elvi individualizmusával, akik egyedül szálltak szembe az őket körülvevő társadalom igazságtalanságával. Frank Capra *Mr. Smith Washingtonba megy* című filmjében Jimmy Stewart egy naiv kisvárosi embert alakít, akit a választott szenátor halála után a politikai nagykutyák megbíznak állama képviseletével. Washingtonban aztán Stewart nem győz háborogni a korrupció láttán, s alaposan megdöbbentve megbízóit, akik manipulálni akarták, egy szál magában obstrukcióba kezd a szenátusban, hogy megakadályozza egy tisztességtelen törvényjavaslat elfogadását. Ez a Stewart játszotta figura bizonyos értelemben az amerikai hős őstípusa. Ám

sok ázsiai társadalomban őrültségnek találnák, hogy valaki így, pusztán saját elhatározásából sutba vágja az érvényben lévő közmegegyezést.

Amerikai vagy európai fogalmak szerint a japán demokrácia meglehetősen tekintélyelvűnek látszik. Az ország leghatalmasabb emberei az LDP szervezetének vagy frakcióinak a vezetői, akiket nem a nép akarata juttatott ilyen magasra, hanem az a körülmény, hogy az elit iskolákból kerültek ki vagy jó pártfogóik voltak. Ezek az emberek úgy hoznak a közösség jólétét érintő jelentős döntéseket, hogy viszonylag kevés visszajelzést kapnak a választóktól és a közvélemény más képviselőitől. A rendszer lényegében demokratikus marad, mivel *formailag szabályszerű* demokrácia, azaz megfelel a liberális demokrácia kritériumainak: előírt időközökben választásokat tart több párt részvételével, és biztosítja az alapvető jogokat. A japán társadalom nagy része az egyetemes egyéni jogok nyugati fogalmait is elfogadta és magáévá tette. Másrészt viszont azt mondhatnánk, hogy Japán bizonyos tekintetben egypárti diktatúra, de az uralkodó párt jóindulatú, nem úgy erőszakolja rá magát a társadalomra, mint a szovjet kommunista párt, Japán népe maga akarta, hogy így kormányozzák. A jelenlegi japán kormányzati rendszer széles körű társadalmi egyetértést tükröz, amely Japán csoportorientált kultúrájában gyökerezik, s ez a kultúra igen nehezen viselné el a „hevesebb" politikai küzdelmeket vagy a pártok váltakozását a hatalomban.

Mivel azonban ez a széles körű egyetértés a csoportharmónia kívánatos voltát illetően a legtöbb ázsiai társadalomban megvan, nem meglepő, hogy a tekintélyuralomnak egy nyíltabb változata is széles körben elterjedt ebben a térségben. Fel lehetne hozni azt az érvet és sokan meg is tették – a legnevesebb közülük Li Kuan Ju volt, Szingapúr előző miniszterelnöke –, hogy a paternalista tekintélyuralom jobban illik Ázsia konfuciánus hagyományaihoz, s ami ennél sokkal fontosabb: jobban összeegyeztethető a gazdasági növekedés egyenletesen magas arányszámaival, mint a liberális demokrácia. A demokrácia a növekedés kerékkötője, nyilatkoztatta ki Li, mert megnehezíti a racionális gazdasági tervezést, és pártolja az egyenlőségről szavaló szibaritizmust, amely csak az élvezetekkel törődik, s a magánérdekek légióját akarja érvényesíteni, a közösségnek mint egésznek a rovására. Szingapúr maga az utóbbi években azzal vált hírhedtté, hogy minden módon igyekezett elnémítani a sajtóbeli kritikákat, és nem egy esetben megsértette az ellenzéki politikusok emberi jogait. Ráadásul a szingapúri kormányzat olyan mértékben avatkozik be a polgárok

magánéletébe, ami Nyugaton teljesen elfogadhatatlan volna, például előírta, milyen hosszú lehet a fiúk haja, betiltotta a videojátékokat, és komoly bírságokat szabott ki olyan apró vétségekért, mint a szemetelés vagy a nyilvános vécék leöblítésének az elmulasztása. A szingapúri tekintélyuralom XX. századi mértékkel mérve ártalmatlan, de két szempontból is figyelemre méltó. Az egyik: rendkívüli gazdasági sikerek fűződnek hozzá; a másik: hívei egyáltalán nem mentegetik, nem állítják, hogy átmeneti megoldás csupán – azt állítják, hogy különb rendszer a liberális demokráciánál.

Az ázsiai társadalmak sokat veszítenek csoportorientáltságukkal. Tagjaikat nagyfokú alkalmazkodásra kényszerítik, s az egyéniség legszerényebb megnyilatkozásait is elnyomják. Az ilyen társadalmi berendezkedéssel járó hátrányokat a legjobban a nők helyzete mutatja: a hagyományos patriarchális család eszményítése igen szűkre szabja a lehetőségeiket, a férjhez menésen kívül nem sokat kezdhetnek az életükkel. A fogyasztóknak kevés joguk van, s el kell fogadniuk az adott gazdaságpolitikát, amelyet alig befolyásolhatnak. A csoportra alapozott elismerés végső soron irracionális: szélsőséges esetekben sovinizmussá fajulhat, és háborút robbanthat ki, mint a harmincas években. De hagyjuk a háborút -a csoportorientált elismerés egyébként is sokszor felettébb gyatrán működik. Manapság például a fejlett államokat valósággal elárasztják az idegenek, szegényebb és kevésbé stabil országok szülöttei, akiket a munka és a biztonság reménye vonz. Akárcsak az Egyesült Államoknak, Japánnak is szüksége van olcsó munkaerőre bizonyos foglalkozási ágakban, de talán a legkevésbé alkalmas bevándorlók kezelésére, mivel a társadalmát alkotó csoportok alapjában véve intoleránsak. Az Egyesült Államok atomizált liberalizmusa viszont az elképzelhető legjobb alap nagyszámú bevándorló sikeres beolvasztására.

De bár réges-rég megjósolták, hogy a fogyasztói társadalom kialakulásával a hagyományos ázsiai értékek uralma véget ér, ez a jóslat igencsak lassan válik valóra. Talán azért, mert az ázsiai társadalmaknak vannak bizonyos erősségeik, amelyekről tagjaik nem egykönnyen mondanak le, kivált, ha szemügyre veszik a nem ázsiai alternatívákat. Az amerikai munkásoknak és alkalmazottaknak tudniillik nem kell ugyan a vállalat himnuszát zengeniük, miközben csoportos tornagyakorlatokat végeznek, de a mai amerikai élettel kapcsolatos egyik leggyakoribb panasz éppen a *közösségi szellem* hiánya. Nos, ez a közösségi szellem az Egyesült

Államokban a családokban szűnt meg először, amelyek egyre inkább szétzilálódtak és atomizálódtak az elmúlt évtizedek alatt, s hogy miképp, azt minden amerikai jól tudja. De kiviláglik ez abból is, hogy sok amerikai semmi értelmét sem látja a helyi kötődéseknek, s hogy a közvetlen családi körön kívüli társadalmi érintkezés lehetősége szintén megszűnt. Az ázsiai társadalmak viszont éppen közösségi érzést nyújtanak, s a jelek szerint sokan azok közül, akik ebben a kultúrában nőttek fel, a társadalmi alkalmazkodást és az individualizmus visszaszorítását nem találják nagy árnak érte.

Ezeknek a megfontolásoknak a fényében úgy tetszik, hogy Ázsia, és főképpen Japán, különösen kritikus fordulóponthoz érkezett a világtörténelem szempontjából. Elképzelhető, hogy Ázsia két haladási irány közt választhat majd, ha a jövőben is így fejlődik gazdaságilag. Egyrészt a kontinens egyre kozmopolitább és egyre műveltebb lakossága folytathatja az egyetemes és kölcsönös elismerés nyugati eszméinek az elsajátítását, ami a szabályszerű liberális demokrácia továbbterjedéséhez vezethet. A csoportoknak mint a thümotikus identifikáció forrásainak a fontossága csökkenni fog; az ázsiaiak jobban törődnek majd a személyi méltósággal, a nők jogaival, a magánfogyasztással, s magukévá teszik az egyetemes emberi jogok elveit. Ez az a folyamat, amely Dél-Koreát és Tajvant a szabályszerű demokrácia felé terelte az elmúlt évtizedekben. Japán már igen messzire jutott el ezen az úton a háború utáni időszakban, s a patriarchális intézmények elsorvadása révén sokkal „modernebb” állam lett, mint mondjuk Szingapúr.

Másrészt, ha az ázsiaiak megbizonyosodnak róla, hogy sikerüket inkább a saját kultúrájuknak, semmint az átvetteknek köszönhetik, ha az amerikai és európai gazdasági növekedés elmarad a távol-keleti mögött, ha Nyugaton folytatódik az olyan társadalmi alapintézmények felmorzsolódása, mint a család, s ha az ottani társadalmak bizalmatlansággal vagy rosszindulattal kezelik Ázsiát, akkor a Távol-Keleten teret nyerhet a módszeresen antiliberális és antidemokratikus alternatíva, amely a technokratikus gazdasági racionalizmust paternalisztikus tekintélyuralommal párosítja. Eddig még sok ázsiai társadalom legalább szóban elismerte a liberális demokrácia elveit, elfogadva a formát, de az ázsiai kulturális hagyományokhoz igazítva a tartalmat. Ám lehetséges, hogy egyszer majd nyíltan szakítani fognak a demokráciával, s magát a formát is elvetik, mondván, hogy a Nyugat erőltette rájuk, s éppoly kevés része van az ázsiai

társadalmak sikeres működésében, mint a nyugati vezetéstechnikának a gazdasági eredményeikben. A liberális demokrácia módszeres ázsiai elvetésének a kezdete hallik ki Li Kuan Ju elméleti nyilatkozataiból, és olvasható ki bizonyos japán szerzők, például Sintaro Isihara írásaiból. Ha egy ilyen alternatíva megjelenik, Japánnak döntő szerepe lesz, mert számos ázsiai ország ma már benne Tátja a modernizáció modelljét, nem az Egyesült Államokban.[365]

Nagyon valószínű, hogy az új ázsiai tekintélyuralom nem az a fajta kíméletlen totalitárius rendőrállam lenne, amelyet jól ismerünk. A zsarnokságot a tisztelet tartaná fenn, az emberek készsége, hogy engedelmeskedjenek a felsőbbségnek, és alkalmazkodjanak egy sor merev társadalmi normához. Az viszont kétséges, hogy ezt a politikai rendszert exportálni lehet majd más kultúrákba, amelyeket nem hat át Ázsia konfuciánus örökségének a szelleme, hiszen az iszlám fundamentalizmust sem lehet exportálni a nem muzulmán világba.[366] A tisztelet birodalma, melyet képvisel, példátlan jólétet hozhat, de a legtöbb polgár számára valamiféle meghosszabbított gyermekkort is, s így nem elégíti ki teljesen a *thümosz*-t.

A mai világban különös kettősséget látunk: egyrészt az egyetemes és egységes állam győzelmét, másrészt a népek fennmaradását. Egyfelől azt tapasztaljuk, hogy az emberiség egyre egységesebb lesz, ami a modern gazdaságnak és technikának, valamint annak tulajdonítható, hogy a racionális elismerésnek mint a kormányzatok egyedüli legitim alapjának az eszméje mind jobban elterjed világszerte. Másfelől viszont mindenütt észlelhető ellenállás is ezzel az egységesítéssel szemben, és törekvés a kulturális identitás erőteljesebb érvényesítésére, főképp nem politikai szinten, ami végső soron inkább megszilárdítja a meglévő korlátokat a népek és nemzetek közt. A leghidegebb szörnyetegnek nem teljes a diadala. Noha az elfogadható gazdasági és politikai szervezet formáinak a száma az eltelt száz évben állandóan csökkent, a tovább élő formák – a kapitalizmus és a liberális demokrácia lehetséges értelmezései ma is többfélék. Ez arra mutat, hogy bár az államok közti ideológiai különbségek háttérbe szorulnak, más, szintén fontos, de már a kultúra és a gazdaság körébe tartozó különbségek lépnek a helyükre. Ezek a különbségek továbbá azt sugallják, hogy a jelenlegi államrendszer egyhamar nem fog összeomlani, s egy *szó szerint* egyetemes és egységes állammá formálódni.[367] Az

identifikáció központjában ezentúl is a nemzet áll majd, bár egyre több nemzet alkalmazza már ugyanazokat a gazdasági és politikai szervezési formákat.

Meg kell tehát vizsgálnunk, milyenek lesznek az ilyen államok közti kapcsolatok, s miben különböznek majd attól a nemzetközi rendtől, amelyet megszoktunk.

23
A „realizmus” irrealitása

S istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonnyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlő kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak. Ezt a törvényt nem mi találtuk ki, s fennállása óta nem mi alkalmazzuk először, hanem már készen örököltük, s minden időkre érvényes örökségként fogjuk is hátrahagyni. S ha eszerint járunk el, ezt abban a tudatban tesszük, hogy ti vagy bárki más hasonló hatalom birtokában ugyanúgy cselekednék, mint mi.

Az athéniak beszéde a mélosziakhoz[*2]

Thuküdidész: A peloponnészoszi háború története[368]

A történelem irányzatos voltának a nemzetközi kapcsolatokra is jelentős hatással kellene lennie. Mert ha az egyetemes és egységes állam „eljövetele” annyit jelent, hogy az egy társadalomban élők szintjén megvalósul a racionális elismerés és megszűnik az úr-rabszolga viszony, akkor az ilyen típusú államoknak a nemzetközi rendszerben való elterjedése a *nemzetek közti* úr-rabszolga viszonynak szintén véget vetne – azaz véget érne az imperializmus, s ezzel csökkenne a háborús veszély.

Csakhogy a XX. század eseményei nemcsak az egyetemes történelem és az országokon belüli pozitív változások lehetőségét illetően támasztottak mély pesszimizmust, hanem az országok közti kapcsolatok tekintetében is. Sőt a pesszimizmus utóbbi formája bizonyos értelemben sokkal mélyebb és teljesebb, mint a belpolitikával kapcsolatos. Mert míg a gazdaságtan és a szociológia fő irányzatainak a képviselői az elmúlt évszázad során töviről hegyire megvitatták a történelem és a történelmi változás problémáját, addig a nemzetközi kapcsolatok teoretikusai úgy beszélnek, mintha a történelem nem létezne, mintha például az imperializmus és a háború örök

érvényű tényezője volna az emberiség sorsának, amelynek az alapvető meghatározói ugyanazok volnának még ma is, mint Thuküdidész idejében voltak. Bár a társadalmi környezet összes többi tényezője – a vallás, a család, a gazdaság szervezete, a politikai legitimitás fogalma – részt vesz a történelmi fejlődésben, a nemzetközi kapcsolatok állítólag változhatatlanok: „a háború örök”.[369]

A nemzetközi kapcsolatok e pesszimista szemléletét rendszerré is formálták, amelyet „realizmusának, „Real-politik”-nak vagy „hatalmi politiká”-nak titulálnak. A realizmus – akár nevén nevezik, akár nem – szolgáltatja ma az irányelveket a nemzetközi kapcsolatok megértéséhez, és alakítja ki jóformán valamennyi külpolitikai szakértő gondolkodását az Egyesült Államokban és a világ nagy részén. Hogy fel tudjuk mérni, milyen hatással van a demokrácia terjedése a nemzetközi politikára, elemeznünk kell a jelenleg uralkodó irányzat, a realista iskola gyöngéit.

A realizmus ősatyja valójában Machiavelli volt, aki úgy vélte, az embereknek nem ahhoz kell szabniuk a viselkedésüket, hogy a filozófusok elképzelései szerint miként kellene élniük, hanem ahhoz, hogy ténylegesen miként élnek, s aki azt tanította, a legjóindulatúbb államoknak ajánlatos a legrosszindulatúbb államok politikáját másolni, hogy életben maradhassanak. Olyan doktrínaként azonban, amely a jelenkori politikában is eligazít, a realizmus csak a második világháború után lépett színre. Azóta különböző formákat öltött. Eredeti megfogalmazása közvetlenül a háború előtt és után publikáló szerzőktől származott: Reinhold Niebuhrtól, a teológustól, George Kennantól, a diplomatától és Hans Morgenthau professzortól, akinek a nemzetközi kapcsolatokról írt tankönyve talán a leginkább befolyásolta az amerikaiak külpolitikai nézeteit a hidegháború idején.[370] A későbbiekben több elméleti változat született, például a „neo-” vagy a „strukturális” realizmus, de a mostanit megelőző nemzedék egyetlen tagja se hirdette és védte a realizmust olyan meggyőző erővel, mint Henry Kissinger. Miniszterként Kissinger hosszú időre szóló feladatának tekintette, hogy átnevelje az amerikai közönséget, hogy letérítse a hagyományos wilsoni liberalizmus útjáról, és megnyerje a külpolitika „realistább” szemléletének. A realizmus jellemzi Kissinger számos tanítványának és pártfogolnának a gondolkodását is, akik távozása után még jó ideig irányították az amerikai külpolitikát.

Minden realista elmélet abból a feltételezésből indul ki, hogy a bizonytalanság egyetemes és állandó sajátossága a nemzetközi rendnek, lévén ez a „rend" tartósan rendezetlen, anarchikus jellegű.[371] Mivel nemzetközi uralkodó nincs, valamennyi állam potenciális fenyegetést érez valamennyi más állam részéről, s úgy látja, csak akkor élhet biztonságban, ha fegyverrel meg tudja védeni magát.[372] A fenyegetettségnek ez az érzése szinte elkerülhetetlen, hisz minden állam félremagyarázza, fenyegetőnek találja a többi állam „védelmi" intézkedéseit, és lépéseket tesz saját védelmére, amit viszont a többi állam magyaráz félre, tekint támadás előkészítésének. A fenyegetés így önmagát beteljesítő próféciává válik. Ennek a helyzetnek a következménye az, hogy az összes állam igyekszik a maximálisra növelni erejét a többiéhez képest. A vetélkedés és a háború szükségszerű „mellékterméke" a nemzetközi rendszernek, nem maguknak az államoknak a természete miatt, hanem mert az államok rendszere mint egész anarchikus jellegű.

A szükséges erő vagy éppen erőfölény megszerzésére való törekvésnek semmi köze az államok belső berendezkedéséhez – a teokráciák ebben megegyeznek a rabszolgatartó arisztokráciák uralta országokkal, a fasiszta rendőrállamok a kommunista diktatúrákkal vagy a liberális demokráciákkal. Morgenthau megmagyarázta, hogy „a politika természetéből logikusan következik, hogy a politikai drámák szereplőit ideológiai álarcok viselésére kényszeríti, amelyek elleplezik tetteik közvetlen célját", s ez a cél mindig az erő, a hatalom.[373] Oroszország például a cári uralom alatt éppúgy terjeszkedett, mint a bolsevikok alatt; állandó a terjeszkedés volt, nem a kormányzati forma.[374] A jövőre nézve az várható, hogy az orosz kormányzat, jóllehet már szőröstül-bőröstül levedlette a marxizmus-leninizmust, változatlanul hajlamos lesz a terjeszkedésre, mert az orosz nép hatalomvágyát a területszerzés testesíti meg.[375] Japán most liberális demokrácia ugyan, nem katonai diktatúra, mint volt a harmincas években, de továbbra is elsősorban és mindenekfelett Japán, csak már nem ágyú- és puskagolyókkal, hanem a jennel uralkodik Ázsián.[376]

Ha a hatalmi törekvések azonosak is valamennyi államban, a háború valószínűsége ténylegesen nem bizonyos államok agresszív viselkedésétől függ, hanem attól, hogy a hatalmi viszonyok az államok rendszerében kiegyensúlyozottak-e avagy sem. Ha kiegyensúlyozottak, akkor az agressziónak nincs sok értelme; ha nem, akkor egynémely állam kísértést

érezhet, hogy legázolja szomszédait. A realizmus eredeti formájának a hívei azt állítják, a háború és béke kérdésében egyedül a *hatalom megoszlása* a döntő. Mármost a hatalom lehet „kétpólusú” – ebben az esetben a rendszer két állama uralkodik az összes többi fölött. Történelmi példák: Athén és Sparta a peloponnészoszi háború idején, Róma és Karthágó néhány évszázaddal később, a Szovjetunió és az Egyesült Államok a hidegháború korában. Az alternatíva a „többpólusú” rendszer, melyben a hatalom több állam közt oszlik meg: ez volt a helyzet a XVIII. és a XIX. századi Európában. A realisták hosszasan vitáztak arról, vajon a kétpólusú vagy a többpólusú rendszer biztosítja-e hosszabb időre a nemzetközi stabilitást. Legtöbbjük arra a következtetésre jutott, hogy a kétpólusú a stabilabb, bár ennek az okai közt valószínűleg vannak olyan történelmi véletlenek is, mint a modern nemzetállamok szövetségi rendszerében mutatkozó merevségek.[377] Eszerint a második világháború utáni kétpólusú hatalommegoszlás az egyik oka annak, hogy Európa 1945 óta, tehát majdnem fél évszázada békében él, amire eddig nemigen volt példa.

A realizmus legszélsőségesebb formája a nemzetállamokat biliárdgolyókként kezeli, amelyeknek a belsejét nem kell ismerni ahhoz, hogy ki lehessen számítani a viselkedésüket. A világpolitika tudorait nem érdekli e golyók „belvilága”. Az embernek csak a mechanika törvényeivel kell tisztában lennie, amelyek a kölcsönhatásukat szabályozzák: milyen szögben gurul tovább a mandinerről lepattanó golyó, mennyit ad át energiájából a két másiknak, amelyet egyszerre eltalál. A nemzetközi politika ilyenformán nem komplex és történelmileg fejlődő társadalmak kölcsönhatására épül, s a háborúkat sem értékek összeütközése magyarázza. A biliárdgolyó-felfogással elég annyit tudni, hogy egy nemzetközi rendszer kétpólusú vagy többpólusú-e, s máris lehet nyilatkozni a háború vagy a béke esélyeiről.

A realizmusnak két formája van: az egyik leírja, milyen a nemzetközi politikai helyzet, a másik *előírja,* hogyan alakítsák az államok külpolitikájukat. Az előírások értéke nyilvánvalóan függ a leírások pontosságától. Jó szándékú ember aligha volna hajlandó a realizmus cinikus elvei szerint eljárni, mondja Machiavelli, ha a „sok rossz szándékú ember” a viselkedésével nem kényszerítené rá. Az előírásokat adó realizmus néhány ismerős politikai szabályban foglalható össze.

Az első szabály: a nemzetközi bizonytalanság problémájának a legjobb megoldása a potenciális ellenségek közti erőegyensúly fenntartása. Mivel az államok vitáit végső soron a háború dönti el, az államoknak elég erőseknek kell lenniük, hogy adott esetben megvédhessék magukat. Nem támaszkodhatnak csupán nemzetközi szerződésekre és olyan nemzetközi szervezetekre, mint az ENSZ, amelyeknek nincs módjuk sem határozataik végrehajtatására, sem a vétkek megtorlására. Reinhold Niebuhr, arra hivatkozva, hogy a Népszövetség nem tudta megbüntetni Japánt a mandzsúriai invázióért, kijelentette: „a nemzetközi közösség tekintélye nem elég nagy… képtelen olyan közösségi szellemet kialakítani, amely kellően egységes lenne ahhoz, hogy megfegyelmezhesse az akaratának ellenszegülő nemzeteket”.[378] A nemzetközi politika birodalmában a szó „aranyfedezete” a katonai erő. Az erő más formái, például a természeti kincsek vagy az ipari teljesítőképesség szintén fontosak, de főleg mint feltételek az önvédelem katonai eszközeinek megteremtéséhez.

A realizmus második tanítása az, hogy a barátokat és az ellenségeket elsősorban erejük, hatalmuk alapján kell megválasztani, nem pedig ideológiájuk vagy államrendjük belső jellege alapján. Erre számtalan esetet idézhetnénk a világpolitikából, köztük az Egyesült Államok és a Szovjetunió szövetségét Hitler legyőzésére vagy a Bush-kormányzat összefogását Szíriával Irak ellen. Napóleon tönkreverése után a franciaellenes koalíció, amelynek vezetője Metternich herceg osztrák külügyminiszter volt, nem darabolta fel és büntető célzatú engedményekre sem kényszerítette Franciaországot, abból a meggondolásból, hogy még szükség lehet rá, ellensúlyképpen, ha netán ismét fenyegetik valakik, valahonnan, Európa békéjét.

És valóban, később nem Franciaország, hanem Németország és Oroszország próbálta megbontani az európai status quót. Ez a higgadt, minden ideológiai szemponttól vagy bosszúvágytól mentes erőegyensúly volt Kissinger első könyvének a tárgya, s maradt mindmáig a gyakorlatba átültetett realizmus egyik klasszikus példája.[379]

A harmadik, az előzővel rokon elv az, hogy ha fel akarnak mérni bizonyos külföldi fenyegetéseket, az államférfiaknak az illető ország vagy országok katonai lehetőségeit kell megvizsgálniuk, nem pedig a szándékait. A realizmus szerint ugyanis a szándék, mondhatni, mindig megvan; az az ország, amely ma barátságosnak és békésnek látszik, holnap egész más

képet mutathat. A katonai lehetőségek azonban – a tankok, repülőgépek, ágyúk száma – nem változnak olyan gyorsan, mint a hangulatok, és megbízhatóan jelzik, mikor lesz a törekvésekből valóság.

A realista elmélet utolsó tétele vagy tételsora azt bizonygatja, hogy a moralitásnak a külpolitikában nincs helye. Morgenthau szigorúan bírálta azt a széles körben észlelhető tendenciát, hogy „némelyik nemzet a saját morális elképzeléseit azonosítja a világmindenséget kormányzó morális törvényekkel”, s rámutatott, hogy ez kevélységre és képességeink túlbecsülésére vezet, míg „az érdek fogalmának a hatalom vonatkozásában való meghatározása… a morális túlkapásoktól és a politikai balgaságoktól egyaránt megóv bennünket”.[380] Kissinger hasonló szellemben írt a kérdésről, kifejtve, hogy az államoknak kétfajta rendszerük van, a „legitim” és a „forradalmi”. Az előbbiben a tagállamok mind elfogadják egymás alapvető legitimitását és létezési jogát, s ezt semmi módon nem próbálják aláásni. A forradalmi államrendszerben viszont állandóak – és súlyosak – a konfliktusok, mert bizonyos tagok nem hajlandók elfogadni a status quót.[381] A forradalmi állam egyik legjobb példája a Szovjetunió, amely már a kezdet kezdetén kötelezte magát, hogy küzdeni fog a világforradalomért, és a szocializmus végső győzelméért. De liberális demokráciák is cselekszenek néha úgy, mint a forradalmi államok, köztük az Egyesült Államok, amely olyan helyeken próbálta meghonosítani kormányzati formáját, ahol az egyelőre nemigen helyénvaló: gondoljunk csak Vietnamra vagy Panamára! A forradalmi államrendszerek eredendően hajlamosabbak a konfliktusokra, mint a legitimek: tagjaik nincsenek megelégedve az egymás mellett éléssel, és minden összeütközést manicheusi, alapelvekkel kapcsolatos küzdelemnek tekintenek. És mivel a legfőbb cél a béke – kivált a nukleáris korban –, a legitim államok rendszere feltétlenül előnyben részesítendő a forradalmi államokéval szemben.

Mindebből az következik, hogy a realisták erősen ellenzik a moralitás bevonását a külpolitikába. Niebuhr szerint a moralista éppolyan veszélyes utakra kalauzolhat bennünket, mint a realista. Általában nem veszi észre, az igazságtalanságnak és a kényszernek mennyi eleme vegyül ma is a társadalmi békébe… Az együttműködés és a kölcsönösség túl kritikátlan dicsőítésének ennélfogva az az eredménye, hogy belenyugszunk a hagyományos igazságtalanságba, és örülünk, ha a kényszer már kevésbé durva és nyílt.[382]

Ez egy meglehetősen paradox helyzethez vezet: a realisták, akik mindenképp igyekeznek fenntartani a katonai erőre alapozott hatalmi egyensúlyt, keresik leginkább a megegyezést a nagy hatalmú ellenséggel. Az utóbbi természetes folyománya a realista álláspontnak. Mert ha az államok közti vetélkedés bizonyos értelemben örökös és egyetemes, akkor az ellenséges államok ideológiájában vagy vezetésében bekövetkező változások nem javítanak számottevően a helyzeten, nem visznek közelebb a nemzetközi biztonság dilemmájának a megoldásához. Az olyan kísérletek, amelyek a biztonság kérdését forradalmi eszközökkel akarják rendezni – például úgy, hogy az emberi jogok megsértése miatt alapjaiban támadják a rivális kormányzatok legitimitását –, nem szerencsések és balul üthetnek ki.

Ennélfogva nem véletlen, hogy a korábbi realisták – így maga Metternich is – inkább diplomaták voltak, mint harcosok, s hogy a realista Kissinger, aki pedig vajmi kevésre becsülte az Egyesült Nemzeteket, hozta tető alá a hetvenes évek elején az amerikai-szovjet „détente”-ot – azaz enyhítette a feszültséget egy liberális demokrácia és a még teljesen megreformálatlan Szovjetunió közt. Kissinger ezt annak idején azzal próbálta megmagyarázni, hogy a szovjet kommunista hatalom állandó része a realitásnak, jámbor óhajok nem fogják eltávolítani, gyökeresen megreformálni lehetetlen, az amerikaiaknak tehát hozzá kell szokniuk a gondolathoz, hogy célszerűbb megegyezni, mint újra és újra szembeszállni vele. Az Egyesült Államoknak és a Szovjetuniónak közös érdeke volt a nukleáris háború elkerülése, és Kissinger következetesen tiltakozott az ellen, hogy némelyek az emberi jogok kérdésének a feszegetésével, például a szovjet zsidók kivándorlásának a szorgalmazásával nehezítsék az erre irányuló kétoldalú erőfeszítéseket.

A realizmus jelentős és üdvös szerepet játszott az amerikaiak külpolitikai gondolkodásának a kialakításában a második világháború után. És mellesleg megmentette az Egyesült Államokat attól, amire pedig hajlama volt: hogy a liberális internacionalizmus egy igen naiv formájában keresse a biztonságát, főképp az Egyesült Nemzetekre támaszkodva. A realizmus megfelelő eszmei keretet adott a nemzetközi politika értelmezéséhez abban a korszakban, mert a világ a realista elvek szerint működött. Nem annyira azért, mert ezek örök igazságokat tükröznek, hanem inkább azért, mert a radikálisan különböző és kölcsönösen ellenséges ideológiájú államok élesen elhatárolódtak egymástól. A világpolitika fejleményeit századunk első felében először az agresszív európai nacionalizmusok – legfőképpen a

német –, majd a fasizmus, a kommunizmus és a liberális demokrácia összeütközései határozták meg. A fasizmus készséggel elfogadta Morgenthaunak azt az állítását, hogy a politikai élet nem más, mint szüntelen küzdelem a hatalomért, míg a liberalizmus és a kommunizmus egyetemes érvényűnek tekintette saját igazságfelfogását, ami viszályokat szított köztük a világnak szinte minden sarkában. Ezeknek az ideológiáknak a kérlelhetetlen ellenségeskedése gondoskodott róla, hogy a liberális internacionalizmusnak azt az intézményét, amely egy *liberális* államrendszer kölcsönhatásait volt hivatott szabályozni, vagy semmibe vegyék, vagy gálád módon agresszív nacionalista célok támogatására használják fel. Japán, Németország és Olaszország egyszerűen fittyet hányt a Népszövetség határozataira a két háború között, mint ahogy 1946 után a Szovjetunió vétójoga is elegendő volt ahhoz, hogy az ENSZ Biztonsági Tanácsa cselekvésképtelen vitafórummá változzék.[383] Ebben a világban a nemzetközi jog puszta illúzió volt, s a biztonság problémáját valóban csak az erő, a fegyver oldhatta meg. A realizmus tehát megfelelő alapnak látszott annak a megértéséhez, miképp forog a világ, és szellemi támogatással is szolgált a NATO létrehozásához s más katonai szövetségek megkötéséhez Nyugat-Európával és Japánnal a háború után.

A realizmus nemzetközi politikaszemlélete jól illik egy pesszimista századhoz, s hogy úgy mondjuk, „természetes terméke” sok nevesebb művelője személyes életének. Henry Kissinger például serdülőkorában, mielőtt menekülnie kellett a náci Németországból, saját szemével látta, hogyan fajul a civilizált élet brutális hatalmi harccá. Kanttal foglalkozó disszertációjában, amelyet a Harvard Egyetem hallgatójaként írt, s amely kitűnő minősítést kapott, támadta a nagy filozófusnak a történelmi haladással kapcsolatos nézeteit, s felfogása helyenként a nihilizmust súrolta, mert kijelentette, hogy nincs sem Isten, sem olyan világi mechanizmus, mint Hegel egyetemes története, amely értelmet adhatna az események folyamának. A történelem ehelyett inkább a nemzetek közti küzdelmek kaotikus és szakadatlan sora, s a liberalizmusnak nincs különösen kiváltságos helye benne.[384]

Annak ellenére azonban, hogy a realizmus korábban nem kis mértékben járult hozzá az amerikai külpolitika kialakításához, látnunk kell, milyen komoly gyengéi vannak ennek az elméletnek a nemzetközi kapcsolatok megítélésében, mind a valóság leírását, mind a folytatandó politika előírását tekintve. Mert a realizmus valamiféle fétis lett a külpolitikai „sznobok”

közt, akik sokszor teljesen kritikátlanul alkalmazzák a tételeit, nem veszik észre, hogy *ehhez* a világhoz már nem feltétlenül illenek. Ennek a teóriának mint a véleményalkotás *keretének* az ideje lejárt, mivel a *kép* megváltozott, és bizonyos javaslatok – mit tartsunk a hidegháború utáni világról, merre tartsunk benne – meglehetősen különösnek hatnak. Felvetették például, hogy a Nyugatnak meg kellene próbálnia életben tartani a Varsói Szerződést, mert a béke, amely 1945 óta Európában uralkodik,[385] a kontinens kétpólusú megosztottságának köszönhető; másrészt arról is szó esett, hogy a megosztottság megszűntével nagyobb lesz Európában az instabilitás és a veszély, mint volt a hidegháború idején, s ennek a németországi atomfegyverek számának a növelése lehetne az ellenszere.[386]

E két javaslat egy hasonlatot juttat az ember eszébe: olyan ez, mintha egy orvos, miután hosszú és kínkeserves kemoterápiával meggyógyított egy rákos beteget, mindenáron rá akarná beszélni a terápia folytatására, hiszen olyan eredményesnek bizonyult! A realisták most egy olyan betegséget akarnak kezelni, amely már elmúlt, költséges és veszélyes kúrákat javasolnak egészséges pácienseknek. Hogy lássuk, miért mondhatók a páciensek lényegében egészségeseknek, ismét meg kell vizsgálnunk néhány realista feltevést, ezúttal a kór okaival, vagyis a nemzetek közti háborúkkal kapcsolatban.

24
A kiszolgáltatottak hatalma

A realizmus elmélete szerint a bizonytalanság, az agresszió és a háború lehetősége állandó a nemzetközi államrendszerben, s ez a körülmény *emberi* körülmény, azaz nem változtatható meg a társadalmak bizonyos formáinak és típusainak a megvalósításával, mert végső soron a változhatatlan emberi természetben gyökerezik. Ennek az állításnak a bizonyítására a realisták rámutatnak, hogy háború mindig volt, végigkísérte a történelmet, a Bibliában megörökített első véres viadaloktól egészen a jelen század két világháborújáig.

Ha csak ösztöneinkre hallgatunk, mindezt elfogadhatónak találjuk, ám a realizmus építményét két roppant ingatag oszlop tartja: a társadalmak mozgatóival és viselkedésével kapcsolatos megengedhetetlen redukcionizmus és a történelem kérdésének a mellőzése.

A tiszta, mondhatni „vegytiszta” realizmus igyekszik félretenni minden belpolitikai megfontolást, és a háború lehetőségét egyedül az államrendszer struktúrájából levezetni. Az egyik realista ezt írja: „A konfliktus gyakori az államok közt, mert a nemzetközi rendszer igen erősen ösztönöz az agresszióra… Az államok úgy próbálják fenntartani magukat ebben az anarchiában, hogy a maximálisra növelik erejüket a többi államéhoz képest…”[387] Csakhogy a realizmusnak ez a tiszta formája ismét becsempész az okfejtésbe néhány felettébb redukcionista feltételezést a rendszert alkotó társadalmak természetére vonatkozóan, tévesen a „rendszer”-nek tulajdonítva őket, nem pedig a rendszer alkotóelemeinek. Például semmi okunk annak a feltételezésére, hogy egy anarchikus nemzetközi rendben bármelyik államnak fenyegetést kell éreznie egy másik állam részéről, hacsak nem kell azt gondolnunk, hogy a társadalmak természettől fogva agresszívek. A nemzetközi rend a realisták ábrázolásában nagyon hasonlít a Hobbes-féle természeti állapotra, amely egyben hadiállapot volt, általános háború: mindenki mindenki ellen harcolt. De Hobbes általános háborúját nem az egyszerű önfenntartási vágy váltotta ki, hanem az, hogy az önfenntartáson kívül a hiúság és az elismerés vágya is létezett. Ha nem lett volna néhány ember, aki rá akarja erőltetni a nézeteit másokra, főképp olyanok, akikben vallási fanatizmus lobogott, akkor maga Hobbes is elismerte volna, hogy az őskorban nem alakultak volna ki háborús állapotok. Az önfenntartás nem elegendő magyarázat a „mindenki mindenki ellen” típusú háborúra.

Pontosan ezt fejezte ki Rousseau, kinyilatkoztatva alaptételét: a természeti állapot békés volt. Rousseau tagadja, hogy a hiúság és az *amour-propre* természetes tulajdonsága az embernek, és kifejti, hogy a természeti ember, aki tele van félelmekkel és magányos, magától értetődően békeszerető, mert kevés önös szükségletét könnyen ki tudja elégíteni. A félelem és a bizonytalanság nem arra sarkallja az embert, hogy szüntelenül a hatalmat hajszolja, hanem hogy félrevonuljon, a nyugalmat keresse; a természeti állapotot tehénszerű egyének népesítik be, akik elégedetten éldegélnek és senkit sem háborgatnak, akik örülnek a puszta létnek és a másoktól való függetlenségnek. A kezdeti anarchia ilyenformán békévé rendeződik. Vagyis, hogy más nyelvre fordítsuk ezt az elképzelést, az olyan világ, amelyben csak rabszolgák élnének, természetes létfeltételeik biztosításával foglalatoskodva, mentes lenne a konfliktusoktól, mivel a véres diadal egyedül az urakat vonzza. És nagyon könnyű elképzelni olyan

nemzetközi államrendszereket, amelyek anarchikusak ugyan, mégis békések, s amelyekben a két vagy több pólus kérdése teljesen lényegtelen, *ha* alaptételként kimondjuk, hogy a társadalmak úgy viselkednek, mint Rousseau természeti embere vagy Hegel rabszolgája, azaz ha *egyetlen* érdekük van: az önfenntartás. Azt a realista állítást, hogy az államok tartanak egymástól, s ennek megfelelően fegyverkeznek, nem annyira a rendszer sugalmazza, mint inkább az a be nem vallott feltételezés, hogy a társadalmak nemzetközi viselkedésükben inkább az elismerést kívánó hegeli urat vagy Hobbes öntelt első emberét követik, mint Rousseau félénk remetéjét.

Hogy a történelmi államrendszerben mindig olyan nehéz volt békét teremteni, azt a tényt tükrözi, hogy bizonyos államok *többre* törekszenek az önfenntartásnál. Mintha óriási thümotikus egyének volnának, értéküket vagy méltóságukat is el akarják ismertetni, dinasztikus, vallási, nemzeti vagy ideológiai alapon, s közben harcra vagy behódolásra kényszerítenek más államokat. Az államok közti háború végső oka tehát inkább a *thümosz,* mint az önfenntartás. Ahogy a történelem a puszta presztízsért vállalt véres viadallal kezdődött, a nemzetközi konfliktusok is az államoknak az elismerésért vívott küzdelmével kezdődnek: ez az imperializmus ősforrása. A realista így semmiféle következtetést sem tud levonni abból a soványka tényből, hogy az államok rendszerén belül milyen a hatalom megoszlása. Az efféle információ csak akkor kap értelmet, ha az illetőnek bizonyos elgondolásai vannak a rendszert alkotó társadalmak természetét illetően – konkrétabban: ha feltételezi, hogy legalább némelyek közülük inkább elismerésre törekszenek, mint puszta önfenntartásra.

A realisták első nemzedéke – Morgenthau, Kennan, Niebuhr és Kissinger – valamelyest tekintetbe vette elemzéseiben az államok belső jellegét, s ezért jobban fel tudta tárni a nemzetközi konfliktusok okait, mint a realisták későbbi „strukturális” iskolája.[388] Az előbbi legalább beismerte, hogy a konfliktusokat az uralkodás *emberi* vágya idézi elő, s nem egy biliárdgolyó-rendszer mechanikus kölcsönhatásai. Ennek ellenére minden realista, bármilyen rendű és rangú legyen, hajlik arra, hogy erősen redukcionista magyarázatát adja az állam viselkedésének, ha belpolitikáról beszél.

Rejtély például, hogy egy Morgenthau-féle realista mivel tudná empirikusan bizonyítani, hogy a hatalomért folyó küzdelem, amint állítja, „egyetemes térben és időben”, hiszen az esetek légióját idézhetnénk,

melyek szerint a társadalmak és az egyének cselekedeteinek más indítéka is van, mint a vágy, hogy viszonylagos erejüket, hatalmukat a maximálisra növeljék. A görög ezredeseket, akik 1974-ben átadták a hatalmat a civileknek, vagy az argentin junta tagjait, akik 1983-ban lemondtak, bár számíthattak rá, hogy az ország vezetőiként elkövetett bűneikért felelniük kell, ostobaság lenne „a hatalom maximalistái”-nak minősíteni. Nagy-Britannia a XIX. század utolsó negyedében nemzeti erői jó részét arra fordította, hogy új gyarmatokat szerezzen, főleg Afrikában, a második világháború után pedig majdnem ugyanilyen energiával hántotta le magáról a birodalmat. Törökország a második világháború előtt egy pántörök vagy pánturáni birodalomról álmodozott, amely az Adriától egészen Orosz Közép-Ázsiáig nyúlt volna, de később, amikor már Atatürk állt az élen, lemondott ezekről az imperialista célokról, megmaradt Anatólia határai közt mint zárt, egységes nemzetállam. Vajon azok az esetek, amikor egy-egy ország *kisebb* akar lenni, szintén a hatalomért folytatott küzdelmet példázzák, éppúgy, mint azok, amikor egy-egy állam növekedni, fegyveres erővel hódítani akar?

Morgenthau azt felelné, hogy ezek az esetek is a hatalomért folytatott küzdelmet szemléltetik, mert a hatalomnak különböző formái és gyarapításának különböző módjai vannak. Némelyik állam arra törekszik, hogy meglévő hatalmát megőrizze a status quo politikája által; mások arra törekszenek, hogy kiterjesszék az imperializmus politikája által; ismét mások pedig arra törekszenek, hogy minduntalan éreztessék presztízspolitikájuk által. A gyarmatait elbocsátó Nagy-Britannia vagy a kemalista Törökország szintén a hatalom maximalistája, mert mindkettőt rákényszerítették a konszolidálódásra. Azzal, hogy kisebbek lettek, végtére is biztosították a hatalmukat.[389] Egy állam nemcsak a hagyományos úton, katonai győzelmekkel, területszerzéssel növelheti a hatalmát: megteheti ezt gazdasági fejlődéssel is, vagy úgy, hogy átveszi a szabadságért és a demokráciáért folytatott küzdelem vezetését.

De jobban meggondolva a dolgot, világossá válik, hogy ha ennyire kiszélesítjük a „hatalom” meghatározását, ha azoknak az államoknak a céljait, amelyek kisebbek akarnak lenni, éppúgy felöleli, mint azoknak a törekvéseit, amelyek erőszak és agresszió révén növelik meg a területüket, akkor elveszti leíró vagy elemző értékét. Az ilyen meghatározás nem segít hozzá bennünket, hogy megértsük, miért háborúznak egymással a nemzetek. Mert nyilvánvaló, hogy az ilyen nagyvonalúan értelmezett

„hatalmi harc”-nak vannak megnyilvánulásai, amelyek nemcsak hogy nem fenyegetnek senkit, hanem határozottan hasznosak. Ha például Dél-Korea és Japán exportpiac-keresését a hatalomért vívott harc megnyilvánulásaként fogjuk fel, akkor ez olyan hatalmi harc, melyet ez a két állam vég nélkül folytathat mindkettőjük hasznára s az egész térség javára, hisz az utóbbi így egyre olcsóbban juthat hozzá a szükséges termékekhez.

Az államoknak kétségkívül rendelkezniük kell hatalommal, hogy meg tudják valósítani nemzeti céljaikat, akkor is, ha ezek csak a puszta fennmaradásra irányulnak. A hatalom igénye ebben a tekintetben valóban általános, de jellege köznapi és érdektelen. Egészen más dolog viszont, ha valaki kijelenti, hogy minden állam igyekszik a maximálisra növelni hatalmát, főképp katonai vonatkozásokban. Ugyan mire jó olyan mai államokat, mint Kanada, Spanyolország, Hollandia vagy Mexikó, hatalmi maximalistáknak nyilvánítani? Valamennyi igyekszik gazdagodni, az vitathatatlan, de a gazdagságra a hazai fogyasztás érdekében vágyik, s nem egyszerűen azért, hogy az állam hatalmi pozícióját erősítse a szomszédjaiéhoz képest. Ami azt illeti, ezek az országok szívesen támogatnák szomszédaik gazdasági fejlődését, mert ettől saját jólétük is nagymértékben függ.[390]

Az államok ennélfogva nem egyszerűen a hatalom birtoklására vagy növelésére törekszenek; egy sereg feladat teljesítésére törekszenek, amelyeket a *legitimáció* ilyen vagy olyan felfogása ró rájuk.[391] Ezek a felfogások erősen akadályozzák a hatalomnak önmagáért való megszerzését, s azok az államok, amelyek nem törődnek a legitimáció követelményeivel, könnyen ráfizethetnek. Nagy-Britannia főképp azért adta fel Indiát és a birodalom más részeit a második világháború után, mert a többéves küzdelem, bár győzelemmel végződött, kimerítette. De más ok is közrejátszott: a britek jelentős hányada már megértette, hogy a kolonializmus nem fér össze az Atlanti chartával és az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatával, amelynek alapján Nagy-Britannia lezárta a Németország elleni háborút. Ha fő célja hatalmi pozíciójának a maximális kiaknázása lett volna, Nagy-Britannia megpróbálhatott volna ragaszkodni gyarmataihoz, ahogy Franciaország is tette a háború után, vagy gazdaságát rendbe szedve megkísérelhette volna visszaszerezni őket. Ám az efféle szándék elképzelhetetlen volt, mivel Nagy-Britannia elfogadta a modern világ álláspontját, mely szerint a kolonializmus az uralom illegitim formája.

Hogy milyen szoros az összefüggés a hatalom és a legitimációval kapcsolatos fogalmak közt, az sehol sem mutatkozott meg olyan világosan, mint Kelet-Európában. 1989 és 1990 folyamán a hatalmi egyensúly egyik legnagyobb arányú átrendeződése következett be itt, amire békeidőben valaha is sor került, mert a Varsói Szerződés felbomlott, s Európa szívében megjelent az egységes Németország. Az anyagi hatalmi egyensúlyban semmi sem változott: Európában egyetlen tank se pusztult el harci cselekmények következtében, sőt még az állomáshelyét se kellett elhagynia újabb fegyverzetkorlátozási egyezmények alapján. Ez az átrendeződés kizárólag a legitimáció elveiben történt változás eredménye volt: ahogy a kommunista hatalom sorra hitelét vesztette minden keleteurópai országban, s kellő önbizalom híján a szovjetek sem tudták rászánni magukat, hogy erőszakkal állítsák helyre birodalmukat, a Varsói Szerződés gyorsabban hamvadt el, mint egy valódi háború tüzében. Lehet egy államnak akárhány tankja és repülőgépe, ha katonái és pilótái nem hajlandók elindulni vagy felszállni velük, hogy megküzdjenek egy kijelölt ellenséggel, vagy ha nem hajlandók civil tüntetőkre lőni, hogy megvédjék a rezsimet, melyet állítólag szolgálnak. A legitimáció, mondja Václav Havel, „a kiszolgáltatottak hatalma”. És a realisták, akik csak a lehetőségeket nézik, a szándékok nemigen érdeklik őket, ugyancsak zavarba jönnek, amikor a szándékok ilyen gyökeresen megváltoznak.

A tény, hogy a legitimációval kapcsolatos fogalmak az idők folyamán ennyire megváltoztak, jelzi a realizmus másik jelentős gyengéjét: *nem veszi tekintetbe a történelmet.*[392] A realizmus a nemzetközi kapcsolatokat – egészen másképp, mint a politikai és társadalmi élet egyéb jelenségeit – valamiféle időtlen vákuumban mutatja be, mindentől elszigetelve, a körülöttük végbemenő fejlődési folyamatoktól függetlenítve boncolgatja. De a világpolitika látszólagos folyamatossága Thuküdidésztől a hideg-háborúig a hatalom és a társadalmak viszonyát, a hatalom megszerzésének, alkalmazásának, elviselésének módját illetően számottevő különbségeket leplez.

Az imperializmus – egy társadalomnak az erőszakon alapuló uralma egy másik társadalom felett – egyenesen az arisztokrata úrnak abból a vágyából származik, hogy elismerjék különb voltát, vagyis a *megalothümiájá*-ból . És ugyanaz a thümotikus erő, amely arra ösztönözte, hogy térdre kényszerítse a rabszolgát, arra is rábírja, hogy mindenkitől megkövetelje az elismerést, s evégből hadba vigye társadalmát, véres viadalra késztesse más

társadalmakkal. Ennek a folyamatnak nincs más logikus vége, mint hogy az úr a világ ura lesz – vagy meghal. Az urak elismerésvágya, nem pedig az államok rendszerének a struktúrája a háború ősoka. Az imperializmus és a háború tehát egy bizonyos társadalmi osztály ügye, az urak osztályáé, más néven az arisztokráciáé – az uraké, akik társadalmi rangjukat azzal szerezték, hogy valaha, régmúlt időkben hajlandók voltak az életüket kockáztatni. Az arisztokrácia uralta társadalmakban (ami a legutóbbi egy-két évszázad előtt a társadalmak túlnyomó többségét jelentette) a fejedelmek egyetemes, de *nem egyenlő* elismerésre való törekvése általában legitimnek számított. A hódítást, a birodalom területének szüntelen növelését célzó háborúzást normális emberi tevékenységnek tartották, bár a pusztításokat, amiket okozott, egyik-másik moralista vagy író elítélte.

Az úr thümotikus törekvése az elismerésre más formákat is ölthetett, például vallásiakat. A vallási uralom vágya – vagyis az, hogy valaki a saját isteneit vagy bálványait el akarta ismertetni más népekkel – néha kiegészítette a személyes uralomvágyat, mint a latinamerikai hódítók, Cortez és Pizarro esetében, néha egészen kiszorította a világi indítékokat, mint a XVI. és XVII. század különböző vallásháborúiban. A dinasztikus és a vallási terjeszkedő politika közös alapja nem az általános értelemben vett „küzdelem a hatalomért”, ahogy a realisták állítanák, hanem az elismerésért való küzdelem.

A *thümosz* e megnyilvánulásai helyett azonban a modern kor elején egyre gyakrabban jelentek meg az elismerés egyre racionálisabb formái, előrevetítve végső összegződésüket, a modern liberális államot. A polgári forradalom, amelynek Hobbes és Locke voltak a prófétái, mindent elkövetett, hogy a rabszolgának a haláltól való félelme morálisan az úr arisztokratikus erénye fölé kerüljön, s hogy ezáltal a *thümosz* olyan irracionális megnyilvánulásai, mint a fejedelmi nagyravágyás és a vallási fanatizmus, a korlátlan vagyonszerzésben szublimálódjanak. Ahol azelőtt civil konfliktusok voltak dinasztikus és vallási okok miatt, ott most a béke új birodalmai alakultak ki: modern liberális európai nemzetállamok. A politikai liberalizmus Angliában is véget vetett a protestánsok és a katolikusok közt dúló vallásháborúknak, amelyek majdnem tönkretették az országot a XVII. században: elterjedésével a vallás megszelídült, toleránssá vált.

A liberalizmus teremtette civil békének a logika szabályai szerint az államok közti kapcsolatokban is meg kell hogy legyen az ellenpárja. Az

imperializmus és a háború történelmileg az arisztokrácia uralta társadalmak terméke volt. Ha a liberális demokrácia eltörölte az osztálykülönbségeket urak és rabszolgák közt, a maguk uraivá téve a rabszolgákat, akkor végül az imperializmust is el kell törölnie. Ezt a tételt kissé más formában Joseph Schumpeter osztrák közgazdász állította fel, kifejtve, hogy a demokratikus kapitalista társadalmak határozottan békeszeretők és antiimperialisták, mert azokat az energiákat, amelyek korábban háborúkat szítottak, másképpen vezetik le:

A versenyrendszer a legtöbb ember összes energiáját felemészti a gazdaság valamennyi szintjén. Mert csak állandó igyekvéssel, figyelemmel, az erők teljes koncentrációjával lehet „versenyben maradni”, kivált a specifikusan gazdasági foglalkozásokban, de más munkaterületeken is, amelyek az előbbiek mintájára vannak megszervezve. Így sokkal kevesebb fölös energia marad háborúzásra és hódításra, mint bármely kapitalizmus előtti társadalomban. És ez a fölös energia nagyrészt magában a gazdaságban, iparban áramlik szét – kiemelkedő egyéniségei, az „iparbárók” tettereje, lendülete tanúsítja –, a többit a művészet, a tudomány, a társadalmi küzdelem igényli… Egy tisztán kapitalista világ ezért nem lehet táptalaja az imperialista eszméknek… A lényeg az, hogy ennek a világnak az emberei alapvetően békés hajlamúak.[393]

Schumpeter úgy határozta meg az imperializmust, mint amely „egy állam céltalan hajlama korlátlan erőszakos terjeszkedésre”.[394] Ez a korlátlan hódítási szenvedély nem volt egyetemes ismérve az összes társadalomnak, s nem tételezhető fel, hogy a rabszolgatársadalmak absztrakt biztonságkeresése okozta. Inkább bizonyos helyeken és időpontokban jelentkezett, például Egyiptomban, miután kiűzték a hükszoszokat (azt a sémi dinasztiát, amely a Kr. e. XVIII-tól a XVI. századig uralkodott Egyiptomban), vagy miután az arabok az iszlám hitre tértek, mert arisztokratikus rend alakult ki, amelynek morális alapja háborús orientációjú.[395]

Hogy a modern liberális társadalmak inkább a rabszolgatudatból eredeztethetők, nem a rabszolgatartóiból, s hogy a kereszténység, az utolsó nagy rabszolga-ideológia hatott rájuk, az manapság a részvét terjedéséből s az erőszak, a halál és a szenvedés iránti tolerancia folyamatos csökkenéséből derül ki. Többek közt ennek a jele, hogy a halálbüntetés lassacskán eltűnik a fejlett országokban, s hogy ezeknek a társadalmai egyre

nehezebben viselik el a háborús veszteségeket.[396] Az amerikai polgárháborúban rendszerint agyonlőtték a katonaszökevényeket; a második világháborúban egyetlen katonát végeztek ki ezért a vétségért, s a felesége később keresetet indított az USA kormányzata ellen. A Brit Királyi Haditengerészet azelőtt szinte „kötéllel fogta” az alsóbb osztályokból származó tengerészeket, s erőszakkal kényszerítette a kegyetlenül nehéz szolgálatra; ma kénytelen a civil fizetésekkel vetekedő zsolddal csalogatni őket, s az otthonihoz hasonló kényelmet biztosítani nekik a hajóin. A XVII. és XVIII. században az uralkodók szemrebbenés nélkül küldték a halálba parasztból lett katonáik tízezreit, pusztán személyes dicsőségük érdekében. Ma a demokratikus vezetők csak komoly nemzeti ügyek miatt viszik háborúba országukat, és sokáig tépelődnek egy ilyen súlyos döntés előtt, jól tudván, hogy figyelembe kell venniük az alkotmányt és a politikai intézményeket, nem járhatnak el meggondolatlanul. Ha ez mégis megtörténik, mint Amerika vietnami háborúja esetében, alaposan meglakolnak érte.[397] Tocqueville már 1830-ban, *Az amerikai demokrácia* című könyvén dolgozva említést tesz a részvét növekedéséről, és Sévignéné egy 1675-ben írott levelét idézi, amelyben az a legteljesebb lelki nyugalommal mondja el lányának, hogy végignézte egy hegedűs kerékbe törését, aki valami papirost lopott el, s akinek a holttestét aztán felnégyelték, és „tagjait közszemlére tették a város négy sarkán”.[398] Tocqueville, akit megdöbbentett, hogy a jeles hölgy ezt olyan könnyedén regéli el, mintha az időjárásról beszélne, a szokások szelídebbé válását annak tulajdonítja, hogy az egyenlőség terén időközben haladás történt. A demokrácia ledönti a társadalmi osztályokat elválasztó falakat, amelyek miatt egy olyan művelt és finom lelkű asszony, mint a híres levelek írója, még annak sem volt tudatában, hogy a hegedűs is *ember,* akárcsak ő. Ma a részvétünk, szánalmunk nemcsak az alacsonyabb osztályok tagjaira, hanem a magasabb rendű állatokra is kiterjed.[399]

Az egyre szélesebb körű társadalmi egyenlőség a háború gazdasági szerepét és feltételeit is jelentősen módosította. Az ipari forradalom előtt a közpénzek azokból a csekély összegekből tevődtek össze, amelyeket a létminimum szintjén vagy valamivel fölötte élő paraszti tömegekből ki lehetett préselni a többnyire agrárjellegű társadalmakban. Egy nagyra törő fejedelem csak úgy tudta növelni a rendelkezésére álló pénzalapokat, hogy elvette másnak a földjeit és parasztjait, vagy megkaparintott bizonyos értékeket, például az Újvilág aranyát és ezüstjét. Az ipari forradalom után

azonban a föld, a népesség és a természeti kincsek mint jövedelemforrások sokat vesztettek jelentőségükből a technikával, a képzettséggel és a racionális munkaszervezéssel szemben. A munka termelékenységének a szinte hihetetlen felszökése, amit az utóbbi tényezők tettek lehetővé, sokkal nagyobb és biztosabb hasznot hajtott, mint bármilyen hódítás. Olyan államok, mint Japán, Szingapúr és Hongkong kis területtel, viszonylag csekély lakossággal és természeti kincsek nélkül irigylésre méltó gazdasági helyzetbe kerültek, nem kellett az imperializmushoz folyamodniuk, hogy gazdagodjanak. Irak kísérlete Kuvait bekebelezésére persze azt mutatja, hogy bizonyos természeti kincsek birtoklása, így az olajé, nem megvetendő gazdasági előnyökkel kecsegtet. Ennek az inváziónak a következményei azonban aligha biztatnak bárkit is ilyen „kincskereső" expedícióra. Tekintve, hogy ugyanazok a természeti kincsek a szabadkereskedelemnek az egész világot átfogó hálózata révén békés úton is hozzáférhetők, a háborúnak gazdaságilag sokkal kevésbé van már értelme, mint volt két-háromszáz évvel ezelőtt.[400]

Ami pedig a háború költségeit illeti, amelyeket Kant olyan nyomasztóknak talált, ezek a technika fejlődésével exponenciálisan emelkednek. Már a hagyományos technika is annyira megdrágította a hadviselést, hogy az első világháború táján egy háborúban való részvétel egész társadalmakat rendíthetett meg gazdaságilag, még győzelem esetén is. A nukleáris fegyverek, mondanunk sem kell, a háború potenciális társadalmi terheit ennek a sokszorosára növelték. A nukleáris fegyvereknek nagy szerepük volt a béke fenntartásában a hidegháború alatt, ezt sokan elismerik.[401] De ha annak az okát kutatjuk, miért nem tört ki háború Európában 1945 után, a nukleáris fegyverek hatását igen nehéz szétválasztani az egyéb tényezőkétől, például a kétpólusú rendszerétől. Így visszatekintve azonban ésszerűnek látszik a feltételezés, hogy egyik vagy másik hidegháborús válság – Berlin, Kuba, a Közel-Kelet – igazi háborúvá forrósodhatott volna, ha a két szuperhatalom nincs tisztában a konfliktus iszonyú potenciális költségeivel.[402]

A liberális társadalmak alapvetően békés természete egymás közti kapcsolataikból is kiviláglik. Ma már terjedelmes irodalma van annak a ténynek, hogy liberális demokráciák igen ritkán háborúztak egymással – ha egyáltalán háborúztak.[403] Michael Doyle politológus például azt állítja, hogy a körülbelül kétszáz év alatt, mióta liberális demokráciák léteznek, ez

egyetlenegyszer sem fordult elő.[404] Olyan államok ellen persze, amelyek nem liberális demokráciák, harcolhatnak, ezt az Egyesült Államok is megtette a két világháborúban, Koreában, Vietnamban és legutóbb a Perzsa-öbölnél. Sőt az ilyen háborúkat talán nagyobb hévvel, virtussal vívják meg, mint a hagyományos monarchiák vagy despotizmusok. Egymás iránt azonban a liberális demokráciák nem sok bizalmatlanságot mutatnak, és uralkodni sem akarnak egymáson. Elveik azonosak az egyetemes egyenlőséget és jogokat illetően, ennélfogva nincs alapjuk egymás legitimációjának a kétségbe vonására. Az ilyen államokban a *megalothümia* más területeket talált magának a háború helyett, vagy úgy visszafejlődött, hogy már nem tud véres viadalokat – modern változatban – kiprovokálni. Az idevágó érvelés tehát nem annyira az, hogy a liberális demokrácia féken tartja az ember agresszív és erőszakos ösztöneit, hanem hogy alapvetően átformálta ezeket az ösztönöket, és kiküszöbölte az imperializmus indítékait. A liberális eszmék minden irányban békésre hangolják a külpolitikát: ezt tükrözik azok a változások, amelyek a Szovjetunióban és Kelet-Európában a nyolcvanas évek közepétől kezdve végbementek. A realista teória az volt, hogy a demokratizálódás nem érinti majd a Szovjetunió stratégiai pozícióját; sőt a realista iskolához tartozó sok megfigyelő kereken kijelentette: Gorbacsov sose fogja megengedni, hogy a berlini falat lebontsák, vagy hogy a szovjetek elveszítsék keleteurópai védőövezetüket. És íme, épp ez a meglepő átalakulás történt meg a szovjet külpolitikában 1985 és 1989 között, mégpedig nem az ország külpolitikai helyzetének tényleges megváltozása következtében, hanem a Gorbacsov-féle „új gondolkodás” miatt. Gorbacsov és akkori külügyminisztere, Eduard Sevardnadze nem tekintette szent és sérthetetlen adottságnak a szovjet „nemzeti érdeket”, hanem átértékelte, és követelményeit a minimumra csökkentette.[405] Az „új gondolkodás” azzal kezdődött, hogy felmérték, valójában milyen külső fenyegetéssel kell a Szovjetuniónak szembenéznie. És a demokratizálódás egyik első eredményeként elmarasztalták a korábbi szovjet külpolitikát olyan fő irányelveiért, mint hogy tartani kell „a kapitalisták bekerítő akcióitól”, vagy hogy a NATO „agresszív, revansista” szervezet. Ennek épp az ellenkezője az igaz, állapította meg a *Kommunyiszt*, a Szovjet Kommunista Párt elméleti folyóirata 1988 elején, mert „sem Nyugat-Európában, sem az USA-ban nincsenek olyan politikailag befolyásos erők”, amelyek „a szocializmus elleni katonai agresszió” tervével foglalkoznának, és „a burzsoá demokrácia szilárd akadálya az ilyen

háború kirobbantásának”.[406] A fenyegetettség észlelését, úgy látszik, nemcsak az „objektív” körülmények határozzák meg, vagyis az illető állam helyzete az államok rendszerében, hanem erősen befolyásolja az ideológia is. A fenyegetettség észlelésében bekövetkezett változások megnyitották az utat a szovjet hagyományos fegyveres erők nagyarányú egyoldalú csökkentése előtt. A kommunizmus keleteurópai megdöntése után pedig hasonló egyoldalú haderőcsökkentéseket jelentettek be Csehszlovákiában, Magyarországon, Lengyelországban és más demokratizálódó államokban. Mindez azért történhetett meg, mert az új demokratikus erők a Szovjetunióban és Kelet-Európában jobban megértették, mint a nyugati realisták, hogy a demokráciák nemigen fenyegetik egymást.[407]

Néhány realista megpróbált más magyarázatot találni a liberális demokráciák közti béke figyelemre méltó empirikus bizonyítékára: azzal érveltek, hogy a liberális demokráciák vagy nem voltak szomszédok (és ezért nem harcolhattak egymással), vagy kénytelenek voltak összefogni, mert súlyos fenyegetést éreztek bizonyos nem liberális demokráciák részéről. Tehát annak, hogy olyan hagyományos ellenfelek, mint Nagy-Britannia, Franciaország és Németország 1945 óta nem keveredtek háborúba egymással, nem a liberális demokrácia iránti közös elkötelezettségük az oka, hanem a Szovjetuniótól való közös félelmük, mely utóbbi miatt a NATO-ba és az Európai Közösségbe is együtt léptek be.[408]

Ilyenfajta következtetést azonban csak akkor vonhat le az ember, ha továbbra is ragaszkodik hozzá, hogy biliárdgolyóknak tekintse az államokat, és konokul elfordítja a szemét, hogy ne lássa, mi történik bennük. Mert csakugyan vannak országok, amelyeket egy mindkettőjük ellen irányuló komolyabb fenyegetés békít össze, s amelyek ismét ellenségek lesznek, mihelyt ez a fenyegetés megszűnik. Szíria és Irak például mindig támogatta egymást, amikor szembekerültek Izraellel, de különben kíméletlenül küzdöttek egymás ellen. Az efféle alkalmi szövetségesek kölcsönös gyűlölete egyébként még a „béke” rövid időszakaiban is nyilvánvaló. Azok között a demokráciák között azonban, amelyek a hidegháború idején frontot alkottak a Szovjetunió ellen, nyoma sincs ilyen érzéseknek. Vajon akad valaki a jelenlegi Franciaországban vagy Németországban, aki csak az alkalomra vár, hogy átkeljen a Rajnán, és területeket foglaljon, vagy bosszút álljon régi sérelmekért? John Mueller

kifejezésével élve, olyan mai demokráciák közt, mint Hollandia vagy Dánia, még „ráció alatti szinten is elképzelhetetlen” a háború.[409] Az Egyesült Államokat egy egész földrészt átszelő, nem védett határ választja el Kanadától majdnem egy évszázada, a kanadai hatalmi vákuum ellenére. Egy realistának, ha következetes akar lenni – és persze ha amerikai –, javasolnia kellene, hogy az USA szállja meg, csatolja magához Kanadát, hisz itt az alkalom, vége a hidegháborúnak... Aki azt hiszi, hogy Európa, maga mögött hagyva a hidegháborút, visszatér majd a XIX. század rendjéhez, a nagyhatalmi versengés viselkedésformáihoz, annak sejtelme sincs róla, mennyire polgári jellegű az élet a mai Európában. A liberális Európa anarchikus államrendszerében nem a bizalmatlanság és a bizonytalanság uralkodik, mert az államok többnyire nagyon is jól ismerik egymást. Tudják, hogy szomszédaik túlságosan elkényelmesedtek és fogyasztásorientáltak lettek ahhoz, hogy az életüket kockáztassák, tele vannak vállalkozókkal és menedzserekkel, de nincsenek fejedelmeik és demagógjaik, márpedig egyedül ezeknek a nagyravágyása robbanthat ki háborút.

Mindennek ellenére ezt a polgári Európát alig ötven éve háború dúlta fel, sokan még emlékeznek rá. Az imperializmus és a háború nem tűnt el a polgári társadalom kialakulásával; sőt a történelem legpusztítóbb háborúi a polgári forradalom *óta* zajlottak le. Minek tulajdonítjuk ezt?

Schumpeter magyarázata az volt, hogy az imperializmus bizonyosfajta atavizmus, a társadalmi fejlődés egy korábbi szakaszának a maradványa: „olyan elem, amely nem a jelen, hanem a múlt életkörülményeiből származik – vagy hogy a történelem gazdasági értelmezésének a kifejezését használjuk, a múlt és nem a jelen termelési viszonyaiból ered”.**24?** Bár Európa egy sor polgári forradalmon ment át, vezetői egészen az első világháború végéig továbbra is az arisztokráciából kerültek ki, amelynek világnézetében a nemzeti nagyságot és dicsőséget még nem váltotta fel az *üzlet.* Az arisztokratikus társadalmak harcias éthosza tovább élt – valahol a mélyben, a homályban – demokratikus utódjaikban is, s válságok vagy nekibuzdulások idején a felszínre tört.

Schumpeter magyarázatát, hogy tudniillik az imperializmus és a háború az arisztokratikus társadalmak maradványa, mi egy másikkal toldjuk meg, közvetlenül a *thümosz* történetéből merítve. Az elismerés régi formái, vagyis a dinasztikus és vallási törekvések s az egészen modern megoldás,

az egyetemes és egységes állam közt van a *thümosz*-nak még egy lehetősége: a nacionalizmus. A nacionalizmusnak kétségkívül nagy része volt századunk háborúiban, s keleteurópai és szovjetunióbeli feltámadása a posztkommunista Európa békéjét is fenyegeti. A következőkben ezt a kérdést vizsgáljuk majd meg.

25
Nemzeti érdekek

A nacionalizmus sajátosan modern jelenség, mert az úr-rabszolga viszonyt kölcsönös és egyenlő elismeréssel váltja fel. De nem teljes mértékben racionális, mivel az elismerést csak egy adott nemzet vagy etnikai csoport tagjaira terjeszti ki. Mindenesetre demokratikusabb és az egyenlőséghez is közelebb álló formája a legitimitásnak, mint az öröklődő monarchia, amelyben egész népeket lehetett „hagyatéki tárgy”-nak tekinteni. Nem meglepő tehát, hogy a nemzeti mozgalmak a francia forradalom óta szoros kapcsolatban álltak a demokratikusokkal. De az a méltóság, amelynek az elismertetésére a nemzeti eszme hívei törekszenek, nem az egyetemes emberi méltóság, hanem a közösségük méltósága. Az ilyenfajta elismerésigény könnyen konfliktusokhoz vezethet más közösségekkel, amelyek szintén el akarják ismertetni sajátos méltóságukat. A nacionalizmus ezért felettébb alkalmas rá, hogy átvegye a dinasztikus és vallási törekvések helyét mint az imperializmus indítéka, és Németország esetében pontosan ezt tette.

Az imperializmus és a háború ennélfogva nemcsak azért maradt fenn a XVIII. és XIX. század nagy polgári forradalmai után, mert a társadalmakban tovább élt a harcos-éthosz egy atavisztikus formája, hanem azért is, mert az úr *megalothümiá*-ja nem tökéletesen szublimálódott gazdasági tevékenységgé. Az államok rendszere az elmúlt két évszázadban liberális és nem liberális társadalmakból állt. Az utóbbiak közül nem egyben a *thümosz* olyan irracionális formái, mint a nacionalizmus, szabadon érvényesülhettek, s a nacionalizmus bizonyos mértékig minden államra hatott. Európa népei szorosan össze voltak fonódva egymással, különösen Kelet- és Délkelet-Európában, és szétválásuk, önálló nemzetállamokká válásuk nagy konfliktusforrás volt – és számos térségben az is maradt. A liberális társadalmak készek voltak fegyvert ragadni, hogy megvédjék magukat a nem liberális államok támadásaival szemben, s maguk is

megtámadtak és leigáztak nem európai társadalmakat. Sok liberálisnak látszó társadalom a valóságban meglehetősen sötét képet mutatott: intoleráns nacionalizmusa gátolta a jogok egyetemessé tételét, még az állampolgárság is a származáshoz, bizonyos fajhoz vagy etnikumhoz volt kötve. A „liberális” Anglia és Franciaország a XIX. század utolsó évtizedében hatalmas gyarmatbirodalmat épített ki Afrikában és Ázsiában, uralmát az erőre s nem az ottani népek egyetértésére alapozva, mert úgy ítélték meg, hogy az indiaiak, algériaiak, vietnamiak és a többiek méltósága nem ér fel az övékhez. Ahogy William Langer, a történész írta, az imperializmus „a nacionalizmus kivetítése is volt Európa határain túlra, világméretű kivetítése annak a hatalomért és a hatalmi egyensúlyért vívott ősi harcnak, amely a kontinensen már évszázadok óta folyt”.[410]

A modern nemzetállamok felemelkedése a francia forradalom után számos jelentős következménnyel járt, alapvetően megváltoztatta a nemzetközi politika természetét.[411] A dinasztikus háborúk, melyek során a fejedelmek különböző nemzetiségű parasztokból álló seregeket vezettek csatába, hogy elfoglaljanak egy-egy várost vagy tartományt, lehetetlenné váltak. Spanyolország nem „birtokolhatta” többé Németalföldet, sem Ausztria Piemontot, csupán azért, mert házasság vagy hódítás révén valamikor megszerezte. A nacionalizmus súlya alatt megroskadt a Habsburgok és az ottománok birodalma. A modern haderő, akárcsak a modern politika, sokkal demokratikusabb lett, mivel már a *levée en masse*, az általános behívás, a „népfelkelés” adta az emberanyagát. És attól fogva, hogy széles néprétegek, tömegek vettek részt a háborúkban, a háborús céloknak valamiképp a nemzet egészét is ki kellett elégíteniük, nemcsak az uralkodók és a vezetők becsvágyát. A szövetségek és a határok sokkal merevebbekké váltak, mert a nemzeteket és a népeket már nem lehetett sakkfigurákként kezelni. És ez nem csupán a demokráciákra vonatkozott, hanem az olyan nemzetállamokra is, mint a bismarcki Németország, amelynek érzékenyen kellett ügyelni a nemzeti identitás kívánalmaira, bár államformájának nem a népszuverenitás volt az alapja.[412] Ezenfelül a nacionalizmustól feltüzelt, háborúba vitt tömegek olyan thümotikus indulatokba tudták lovalni magukat, amilyenek a dinasztikus konfliktusok kapcsán ritkán voltak tapasztalhatók, s megakadályozták, hogy vezetőik mérséklettel és rugalmasan bánjanak az ellenséggel. Ennek fő példája az első világháborút lezáró versailles-i békeszerződés. A bécsi kongresszussal ellentétben a versailles-i megegyezés nem tudta helyreállítani a valaha

hatékony hatalmi egyensúlyt Európában, mert egyrészt alkalmaznia kellett a nemzeti szuverenitás elvét, amikor a Német Birodalom és az Osztrák–magyar Monarchia helyén meghúzta az új határokat, másrészt figyelembe kellett vennie a francia közvéleményt, amely megtorlást követelt Németországgal szemben.

Bár elismerjük, hogy a nemzeti érzésnek – és a nacionalizmusnak – igen nagy jelentősége volt az utóbbi két évszázadban, szükségesnek látjuk kellően megvilágítani ezt a kérdést. Újságírók, politikusok, sőt még tudósok is gyakran úgy beszélnek a nemzeti érzésről, mintha az emberi természet egyik mély és alapvető óhaját fejezné ki, s mintha a „nemzet”, melyen alapszik, időtlen társadalmi entitás volna, oly régi, akár az állam vagy a család. Az embernek csak a józan eszét kell használnia, állítják, és rájön: a nemzeti érzés, ha egyszer felébresztették, olyan elemi erő a történelemben, hogy semmiféle más kötődés, például vallás vagy ideológia sem tudja megállítani, s végül is le fogja taposni a kommunizmust vagy a liberalizmust, e gyönge nádszálakat.[413] A közelmúlt fejleményei – a nemzeti érzés feltámadása szerte Kelet-Európában és a Szovjetunióban – látszatra empirikusan is alátámasztották ezt a nézetet, s akadtak megfigyelők, akik megjósolták, hogy a hidegháború utáni korszak a nemzeti érzés feléledésének a korszaka lesz, a XIX. századhoz hasonlóan.[414] A szovjet kommunizmus azt állította, hogy a nemzeti kérdés csak kísérőjelensége a jóval lényegesebb osztálykérdésnek, s hogy az előbbi egyszer s mindenkorra rendeződött, hisz a társadalom az osztálynélküliség felé tart. De mivel a nacionalisták egyre-másra hajítják ki a kommunistákat a vezető állásokból a szovjet tagköztársaságokban és az egész exszocialista Kelet-Európában, nyilvánvaló, hogy ez az állítás üres szólam volt, és sokan már annak az állításnak a hihetőségét is megkérdőjelezik, hogy más egyetemességre törekvő ideológiák végképp kiszorították a nemzeti eszmét.

Nos, nem tagadjuk ugyan, hogy a nemzeti érzésnek komoly szerepe van a hidegháború utáni világ számos részében, de azt a felfogást, hogy a nemzeti érzés örök és minden felett diadalmaskodni fog, egyrészt szűk látókörűnek, másrészt hamisnak tartjuk. Először is, ennek a felfogásnak a hangoztatói nem tudják, mennyire új keletű és a véletlentől függő jelenség a nemzeti érzés. Hogy Ernest Gellnert idézzük: a nemzeti érzés „nem gyökerezik túl mélyen az emberi lélekben”.[415] Az emberek patriotikus kötődést éreztek nagyobb társadalmi csoportok iránt, amíg ezek léteztek, az ipari

forradalomig azonban az ilyenfajta csoportok nem voltak nyelvileg és kulturálisan meghatározott egységes entitások. Az iparosodás előtti társadalmakban az élet minden mozzanatát az osztálykülönbségek szabályozták, és szinte áthághatatlan korlátokként akadályozták az azonos nemzetiségű egyének érintkezését is. Egy orosz nemes sokkal több hasonlóságot mutatott egy francia nemessel, mint a saját birtokán élő parasztokkal. Nemcsak azért, mert társadalmi helyzete nagyjából megegyezett a franciáéval, hanem azért is, mert ugyanazt a nyelvet beszélte, míg parasztjaival gyakran nem tudott közvetlenül szót érteni.[416] A politikai entitások esetében a nemzeti adottságok nem számítottak: a Habsburg-házi V. Károly császár Németország és Ausztria, Spanyolország, Nápoly és Németalföld felett uralkodott, míg a török ottománok alattvalói közt éppúgy voltak törökök, arabok és berberek, mint európai keresztények.

A modern természettudomány gazdasági logikája azonban, amelyet a II. részben tárgyaltunk, minden alkalmazóját radikális változtatásokra kényszerítette: a társadalmak egységesebbek és képzettebbek lettek, s jobban törekedtek az egyenlőségre. Az uralkodók és az alattvalók kénytelenek voltak ugyanazt a nyelvet beszélni, mert tevékenységük összefonódott a nemzetgazdaságban; a falvakból a városokba húzódó parasztokat meg kellett tanítani írni-olvasni is ezen a nyelven, s ellátni a szükséges ismeretekkel, hogy dolgozni tudjanak a modern gyárakban és később az irodákban, a hivatalokban. A társadalmakat megosztó régi osztálykülönbségek, családi, törzsi és vallási válaszfalak lassacskán eltűntek a munkaerőigény állandó nyomása alatt, s az emberek közt alig maradt több társadalmi kapocs, mint a közös nyelv és a közös nyelvi kultúra. A nemzeti érzés ennélfogva főképp az iparosodás és az azt kísérő demokratikus, az egyenlőséget hirdető ideológiák terméke.[417]

Azok a nemzetek, amelyek a modern nemzetalkotó mozgalmak jóvoltából jöttek létre, nagyrészt a meglévő „természetes” nyelvi megosztottságra épültek. De egyben mesterséges alkotások is voltak, patrióták művei, akik bizonyos mértékig saját belátásuk szerint döntötték el, ki és mi alkot egy nemzetet vagy nyelvet.[418] Például a Szovjet Közép-Ázsiában mostanság „újjáéledő” nemzetek a bolsevik forradalom előtt nem léteztek mint öntudatos nyelvi entitások; üzbég és kazah hazafiak könyvtárakban búvárkodva igyekeznek „újra felfedezni” ősi nyelvüket és kultúrájukat, amely sokak számára merőben új lenne. Ernest Gellner

rámutat, hogy a földkerekség „természetes” nyelveinek száma több mint nyolcezer, ezek közül hétszáz a jelentősebb, nemzet azonban kétszáznál is kevesebb van. Sok régebbi nemzetállamra, amely két vagy több ilyen nyelvcsoportot foglal magába, nagy nyomás nehezedik, hogy ismerje el ezeknek az új csoportoknak a külön identitását. Ez mind arra vall, hogy a nemzetek nem örök és „természetes” forrásai az emberi kötődésnek végestelen-végig az évszázadok során. Az asszimiláció vagy a kiválás, ismét önálló nemzetté formálódás lehetséges és nagyon is szokásos.[419]

Úgy tetszik, a nemzeti érzésnek megvan a maga élettörténete. A fejlődés bizonyos fokán, például az agrártársadalmakban, egyáltalán nincs jelen az emberek tudatában. Leginkább az ipari társadalomba való átmenetkor vagy utána erősödik meg, s különösen magasra csap, hevessé válik, ha egy néptől, miután túljutott a gazdasági modernizáció első szakaszain, a nemzeti identitást éppúgy megtagadják, mint a politikai szabadságot. Így nem meglepő, hogy a fasiszta ultranacionalizmus abban a két nyugateurópai országban, Olasz- és Németországban született meg, amelyek utolsókként iparosodtak és egyesültek politikailag, vagy hogy közvetlenül a második világháború után Európa volt gyarmatain, a harmadik világban izzott fel legjobban a nemzeti érzés. És a múlt példáin okulva azon sem csodálkozhatunk, hogy a nemzeti eszme hívei ma a Szovjetunióban és Kelet-Európában a legradikálisabbak, ahol az iparosodás viszonylag későn történt meg, s ahol a nemzetek identitását sokáig elnyomta a kommunizmus.

Azoknál a népeknél azonban, amelyeknek az identitása biztosabb és régebbi keletű, a nemzet mint a thümotikus identifikáció forrása a jelek szerint egyre inkább háttérbe szorul. A nemzeti érzés első, intenzív szakaszának a végéhez az a térség jár a legközelebb, amely a legjobban megsínylette a nacionalista szenvedélyek tombolását: Európa. Ezen a kontinensen a két világháború hatalmas ösztönzés volt a nemzetfelfogás átfogalmazására, toleránsabbá tételére. Európa népei a saját bőrükön tapasztalták, milyen iszonyatos irracionalitás rejlik az elismerés nacionalista formájában, s fokozatosan eljutottak odáig, hogy elfogadják az alternatívát, az egyetemes és egyenlő elismerést. Ennek következményeképpen azok, akiket a háborúk életben hagytak, mindent elkövetnek, hogy a nemzeti határok megszűnjenek, s hogy a tömegekben feszülő szenvedélyek célja ne a nemzeti önérvényesítés, hanem a saját gazdasági érvényesülésük legyen. Az eredmény természetesen az Európai Közösség volt, melynek ügye az

utóbbi években az észak-amerikai és ázsiai részről mutatkozó gazdasági rivalizálás hatására nagyobb lendületet kapott. Az EK nyilvánvalóan nem szüntette meg a nemzeti különbségeket, és szervezete jóval nagyobb nehézségek árán teremti meg a szuperszuverenitás kellékeit, mint alapítói remélték. De az a fajta nacionalizmus, amely az EK-ban a mezőgazdasági politikával vagy a pénzügyi unióval kapcsolatban észlelhető, már egy igen-igen szelíd változat, messze van attól az erőtől, amely kétszer is lángba borította a világot.

Akik azt mondják, a nemzeti érzés sokkal elemibb és hatalmasabb erő, semhogy a liberalizmus és a gazdasági önérdek együttese le tudja győzni, jól tennék, ha utána néznének, mi lett a szervezett vallások sorsa, amelyek az elismerés hordozói voltak közvetlenül a nemzeti tudat kialakulása előtt. A vallás tudniillik egy időben mindennél fontosabb szerepet játszott az európai politikában, a protestánsok és a katolikusok pártokká szerveződtek, és hosszú ideig tékozolták Európa vagyonát különböző irányzataik háborúira. Az angol liberalizmus, mint láttuk, a vallási fanatizmusra való közvetlen reakcióként keletkezett az angol polgárháború során. És bár akkoriban sokan hitték, hogy a vallás állandó és nélkülözhetetlen tényezője a politikai életnek, *a liberalizmus legyőzte a vallást Európában.* Miután évszázadokon át küzdött a liberalizmus ellen, a vallás megtanulta, hogy toleránsnak kell lennie. A XVI. században a legtöbb európai különösnek találta volna a gondolatot, hogy ne használja politikai hatalmát saját vallási felfogása elfogadtatására. Ma viszont azt érezné furcsának még a legbuzgóbb hívő is, ha valakit sértene a más hiten lévők vallásgyakorlata. A vallás így visszavonulni kényszerült a magánélet szférájába – úgy is mondhatnánk, hogy többé-kevésbé állandó jelleggel száműzték az európai politikai életből, és csak néhány olyan egészen sajátos kérdésben hallathatja szavát, mint például az abortusz.[420]

Ha a nacionalizmust sikerül ugyanúgy megregulázni és modernizálni, mint a vallást, s a legtüzesebb hazafi is beletörődik, hogy bár társadalmilag különálló, jogilag egyenlő polgártársaival, akkor a nacionalizmus jelentősége az imperializmus és a háború szempontjából gyengülni fog.[421] Sokan feltételezik, hogy a jelenlegi európai integrációs folyamat pillanatnyi eltévelyedés csupán, a második világháború és a hidegháború tapasztalatainak a lecsapódása, s hogy a modern európai történelem általános irányát a jövőben a nemzeti célok fogják megszabni. De kiderülhet, hogy a világháborúk olyasféle szerepet játszottak, mint a XVI.

és XVII. század vallásháborúi a vallás tekintetében, és nemcsak a nyomban utánuk következő, hanem valamennyi későbbi nemzedék tudatát befolyásolják majd.

Ha a cél az, hogy a nacionalizmus mint politikai erő elsorvadjon, toleránssá kell tenni, akárcsak a vallást. A nemzetek megtarthatják nyelvüket és identitásérzésüket, ez az identitás azonban inkább a kultúra, mint a politika területén fejeződjön ki. A franciák csak szopogassák tovább a boraikat, a németek csak falják a virslijüket, ám ez maradjon a magánélet szférájában. Európa leghaladottabb liberális demokráciái ebben az irányban fejlődtek az utóbbi harminc-negyven évben. Bár a mai európai társadalmak nemzeti érzése még éppen elég erős, egészen más jellegű, mint a múlt századi – akkor ugyanis a „nép” és a nemzeti identitás fogalma még viszonylag új volt. Hitler bukása óta egyetlen nyugateurópai nemzet sem látta más nemzetek leigázásában saját identitása kulcsát. Épp ellenkezőleg, a legmodernebb nemzetek Atatürk nyomába léptek: azt tekintették feladatuknak, hogy megszilárdítsák és megtisztítsák nemzeti identitásukat hagyományos hazájukban. Akár azt is mondhatjuk, hogy minden érett nemzet átmegy a „törökösödés” folyamatán. Az ilyen nemzettudattal pedig aligha lehet új birodalmakat összetákolni, inkább csak meglévőket szétrobbantani. De ma az igazi nacionalisták, így Schoenhuber Republikánus Pártja Németországban vagy Le Pen Nemzeti Frontja Franciaországban sem uralkodni akarnak az idegeneken, hanem egyszerűen csak ki akarják ebrudalni őket az országból, hogy aztán, mint az egyszeri polgár, egyedül és háborítatlanul élvezhessék az élet örömeit. A legmeglepőbb és legjellemzőbb az a tény, hogy az oroszok, akiknek a patriotizmusa a legmaradibbnak számított Európában, igen hamar átestek a „törökösödés” folyamatán, s régi terjeszkedő politikájukat félretéve a „kis Oroszország”-elképzelés mellett döntöttek.[422] A modern Európa országai gyorsan haladnak afelé, hogy lemondjanak szuverenitá-sukról, s nemzeti identitásukat már csak az otthon melegében ápolják. Ám mint a vallás, a nemzeti érzés sem tűnik el, ez a veszély nem fenyegeti, de mint a vallás, sokat vesztett hajdani képességeiből, már nemigen tudja rávenni az európaiakat, hogy kényelmes életüket kockáztatva nagy tettekre, imperialista kalandokra vállalkozzanak.[423]

Ez persze nem azt jelenti, hogy Európa a jövőben mentes lesz a nemzeti konfliktusoktól. Különösen Kelet-Európa nem lesz az, a maga újonnan felszabadult népeivel, amelyeknek a nemzeti érzései évtizedekig

szunnyadtak kielégítetlenül a kommunista uralom alatt. Sőt a hidegháború befejeztével várható, hogy a nemzeti konfliktusok megszaporodnak Európában. A nemzeti mozgolódások ezekben az esetekben szükségszerűen hozzátartoznak a terjedő demokratizálódáshoz, mivel az illető népek és etnikai csoportok sokáig nem nyilatkozhattak, kívánják-e a szuverenitást és a függetlenséget. Jugoszláviában például minden jel arra mutatott, hogy polgárháború készül, miután 1990-ben szabad választásokat tartottak Szlovéniában, Horvátországban és Szerbiában, s az előbbi két köztársaságban a függetlenséget szorgalmazó, nem kommunista erők kerültek hatalomra. A régóta fennálló soknemzetiségű államok felbomlása nagy megrázkódtatásokkal járó és véres ügynek ígérkezik, már csak azért is, mert az érintett etnikumok erősen össze vannak fonódva és keveredve. A Szovjetunióban például körülbelül hatvanmillió ember (a fele orosz) kisebbségként él a különböző köztársaságokban, Horvátország lakosságának pedig az egynyolcada szerb. A Szovjetunióban már megindultak, elég nagy arányokban, az áttelepítések, s ahogy a köztársaságok a függetlenség felé haladnak, fel fognak gyorsulni. A nemzeti tudat új kifejezési formái, kivált a társadalmilag és gazdaságilag kevésbé fejlett térségekben, gyakran meglehetősen primitívek – azaz intoleránsak, nacionalisták és a külvilággal szemben agresszívek.[424]

A régebbi nemzetállamok továbbá alulról jövő támadásoknak vannak kitéve: a kisebb népcsoportok külön elismerést követelnek. A szlovákok azt kívánják, hogy ismerjék el a csehekétől eltérő identitásukat. A liberális Kanada békéje és jóléte nem elég sok québeci franciakanadainak, kulturális különállásukat is meg akarják őrizni. A potenciális új nemzetállamok száma végtelen: a kurdok, oszétek, tibetiek, szlovének stb. mind azon vannak, hogy érvényt szerezzenek nemzeti identitásuknak.

A nemzeti tudatnak ezeket az új megnyilvánulásait azonban több szempont figyelembevételével kell megítélni. Először is, a leghevesebbek színtere főleg Európa legkevésbé modernizált térsége, különösen a Balkán vagy annak környéke és a volt Orosz Birodalom déli szegélye lesz. És valószínűleg nem fogják zavarni Európa régebbi népeinek imént vázolt hosszabb távú, toleránsabb irányú nemzeti fejlődését. Bár a Kaukázuson túli szovjet köztársaságok népei hajmeresztő rémtettekre ragadtatták már magukat, nemigen tételezhető fel, hogy Kelet-Európa északi felében – Csehszlovákiában, Magyarországon, Lengyelországban és a balti államokban – a nemzeti célok a liberalizmussal összeegyeztethetetlenek és

agresszívak legyenek. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy meglévő államok, például Csehszlovákia, nem bomolhatnak fel, vagy hogy Lengyelországnak és Litvániának nem lehetnek határvitái. Emiatt azonban nem kell a politikai erőszak olyan örvényeibe belesodródniuk, amilyenek más régiókra jellemzőek, és a gazdasági integráció szüksége kellő ellenhatást fog kifejteni.

Másodszor, az új nemzeti törekvések okozta konfliktusok sokkal kisebb mértékben befolyásolják Európa és a világ általános békéjét és biztonságát, mint 1914-ben, amikor egy szerb nacionalista meggyilkolta az osztrák-magyar trón várományosát, s ezzel kirobbantotta az első világháborút. Noha Jugoszlávia szétesik, s a nemrég szabaddá vált magyarok és románok vég nélkül torzsalkodnak az erdélyi magyar kisebbség helyzete miatt, manapság nincsenek már Európában olyan nagyhatalmak, amelyeknek érdekükben állna, hogy stratégiai pozícióik javítására kihasználják az efféle konfliktusokat. Épp ellenkezőleg, a legfejlettebb európai államok a világ minden kincséért sem bonyolódnának bele ilyen vitákba, s csak akkor lépnek közbe, ha kirívó módon sértik meg az emberi jogokat, vagy ha saját állampolgáraikat fenyegeti veszély. Jugoszlávia, amelynek területén az első világháború elkezdődött, most polgárháború színhelye, és mint nemzeti entitás széthullik. Európa többi állama közt azonban elég nagy egyetértés alakult ki a probléma kezelését és annak szükségét illetően, hogy Jugoszlávia ügye elkülönítendő az európai biztonság nagyobb kérdéseitől.[425]

Harmadszor, meg kell értenünk, hogy a Kelet-Európában és a Szovjetunióban folyó nemzeti vagy már inkább nacionalista küzdelmek átmeneti jellegűek. Valójában szülési fájdalmak: annak az új és általában (bár nem egyetemesen) demokratikusabb rendnek a világra jöttét kísérik, amely az összeomlott kommunista birodalmakat felváltja ebben a térségben. Okunk van feltételezni, hogy azoknak az új nemzetállamoknak, amelyek ebből a folyamatból kikerülnek, jó része liberális demokrácia lesz, és hogy nacionalizmusuk – mert a nemzeti érzés a függetlenségi küzdelem során azzá radikalizálódott – idővel megérik, és ugyanúgy „törökösödik”, mint Nyugat-Európában.

A nemzeti identitáson alapuló legitimitás elve a második világháború után a harmadik világot is meghódította, mégpedig rohamléptekkel. Később érkezett a harmadik világba, mint Európába vagy Amerikába, mert itt az

iparosodás és a nemzeti függetlenedés is később következett be, de miután megérkezett, nagyon hasonló változásokat indított el. Bár a harmadik világban 1945 óta is viszonylag kevés a szabályszerű demokrácia, a legitimitás dinasztikus vagy vallási jogcímeit jóformán minden ország a nemzeti önrendelkezés elvével cserélte fel. Ez a nemzeteszme, új lévén, inkább nacionalista színezetű volt, vagyis sokkal erőszakosabb, mint a régebbi, megál-lapodottabb és magabiztosabb európaiak. A pánarab nacionalizmust például a nemzeti egységnek ugyanaz a vágya fűtötte, mint a múlt századi olasz és német mozgalmakat, de célját – az arabok politikai integrációját, egyetlen államba való tömörítését – sohasem érte el.

A nacionalizmus elterjedése a harmadik világban a nemzetközi konfliktusok számát is ritkította. Az a körülmény ugyanis, hogy széles körben elfogadták a nemzeti önrendelkezés elvét – nem feltétlenül a szabad választások általi szabályos önrendelkezést, de a népeknek azt a jogát mindenképpen, hogy függetlenül éljenek hagyományos hazájukban –, igencsak megnehezítette azoknak a dolgát, akik katonai intervenciót terveztek vagy területgyarapításon törték a fejüket. A harmadik világban jóformán mindenütt diadalmaskodott a nacionalizmus, a technikai és gazdasági szintkülönbségek ellenére: a franciákat kiűzték Vietnamból és Algériából, az amerikaiakat Vietnamból, a szovjeteket Afganisztánból, a líbiaiakat Csádból, a vietnamiakat Kambodzsából, és így tovább.[426] A nemzetközi határok jelentősebb változásait 1945 óta a legtöbb esetben nem imperialista terjeszkedés okozta, hanem nagyobb államalakulatok felbomlása a lakosság nemzetiségi megoszlása szerint – például Pakisztán és Banglades szétválása 1971-ben. Egyébként azok az adottságok, amelyek a fejlett államok számára veszteségessé teszik a hódítást – a hadviselés gyorsan növekvő költségei, az ellenséges érzelmű népek féken tartására fordítandó összegeket is beleértve, a belső gazdasági fejlődésnek mint jövedelemforrásnak a könnyebben kiaknázható lehetőségei stb. –, többnyire a harmadik világbeli országok egymás közti konfliktusaira is vonatkoznak.[427]

A nemzeti érzés – illetve a nacionalizmus – továbbra is erősebb lesz a harmadik világban, Kelet-Európában és a Szovjetunióban, és hosszabb ideig fog fennmaradni, mint a többi európai országban vagy Amerikában. Úgy látszik, ezeknek az új nemzeti mozgalmaknak az energiája, az elszántsága a fejlett liberális demokráciák sok polgárát meggyőzte róla, hogy a nemzeti érzés korunk legfőbb jellemzője, mert az elkerülte

figyelmüket, hogy saját hazájukban ez az érzés egyre gyengül. És furcsa, hogy azt képzelik, egy történelmileg ennyire új keletű jelenség maradandó, sőt örök tényezője lesz a „társadalmi környezet”-nek. A gazdasági erők elősegítették a nemzeti érzés kibontakozását, az osztályelkülönülést nemzeti korlátokkal helyettesítve, s eközben centralizált, nyelvileg egységes entitásokat teremtettek. De ugyanezek a gazdasági erők most a nemzeti korlátok megszüntetését segítik elő az egész földtekét átfogó egységes világpiac megteremtésével. Ha a mi generációnk vagy a következő talán nem is éri meg, hogy a nemzeti érzés politikailag végképp semlegessé válik, ez előbb-utóbb be fog következni.

26
Egy békés unió felé

Azok az államok, amelyek nem liberális demokráciák, általában továbbra is hatalmi politikát folytatnak. A harmadik világ viszonylag késői iparosodása és nemzeti öntudatra ébredése folytán nagy lesz a különbség egyfelől a harmadik világ jó részének, másfelől az ipari demokráciáknak a magatartása közt. Ami az előre látható jövőt illeti: a világ két részre oszlik majd, egy történelem utánira és egy olyanra, amelyben még nem ért véget a történelem.[428] A történelem utáni világban az államok közti kölcsönhatás fő területe a gazdaság lesz, s a hatalmi politika régi szabályai lassan érvényüket vesztik. Azaz elképzelhető egy olyan demokratikus többpólusú Európa, amelynek Németország a vezető gazdasági hatalma, s amelyben Németország szomszédai mégsem éreznének különösebb katonai fenyegetést, s nem tennének semmiféle rendkívüli intézkedést védelmük megerősítésére. A gazdasági verseny erős lesz, a katonai jelentéktelen. A történelem utáni világ is nemzetállamokra oszlik majd, a nemzeti érzés azonban mindenütt békésen megfér a liberalizmussal, és megnyilvánulásai egyre inkább a magánélet szférájára szorítkoznak. A gazdasági ésszerűség pedig közben felszámolja a szuverenitás sok hagyományos követelményét, egyetlen nagy rendszerben fogva össze a termelést és a piacokat.

A történelmi világban viszont továbbra is egymást követik majd a vallási, nemzeti és ideológiai konfliktusok, az érintett országok fejlettségi szintjétől függően, amelyekre változatlanul a hatalmi politika régi szabályai lesznek érvényesek. Az olyan országok, mint Irak és Líbia, újra meg újra lerohanják

szomszédaikat, és véres csatákat vívnak. A történelmi világban továbbra is a nemzetállam lesz a politikai identifikáció fő forrása.

A történelem utáni és a történelmi világ közötti határ gyorsan változik, s ezért nehéz meghúzni. A Szovjetunió épp átáll a másik táborba, s egyúttal feloszlik; utódállamai közül többnek sikerül majd liberális demokráciává fejlődnie, másoknak nem. Kína a Tienanmen tér után még távolabbra került a demokráciától, de mióta megkezdte a gazdasági reformot, külpolitikailag, hogy úgy mondjuk, egyre *szalonképesebb.* A kínai vezetők a jelek szerint megértették, hogy a gazdasági reform szellemét nem lehet visszaparancsolni a palackba, s hogy az országnak nyitva kell maradnia a nemzetközi gazdaság előtt. Óvakodnak tehát visszatérni a maoista külpolitikához, bár egyébként tettek kísérleteket a maoizmus felélesztésére. Latin-Amerika nagyobb államai – Mexikó, Brazília, Argentína – két-három évtized óta a történelem utáni világhoz tartoznak, s noha bármelyikük bármikor visszacsúszhat, a gazdasági egymásrautaltság révén szoros kötelékek fűzik őket a többi ipari demokráciához.

A történelmi és a történelem utáni világ sok tekintetben egymás mellett, de egymástól függetlenül fog élni, s viszonylag kevés lesz köztük a kölcsönhatás. Több területen azonban feltétlenül összeütközésbe kerülnek egymással. Az első az olaj – az Öböl-válságnak, Irak kuvaiti inváziójának is ez volt az igazi oka. A kőolaj-kitermelés gócpontjai a történelmi világban maradnak, s döntő fontosságúak a történelem utáni világ gazdasága és jóléte szempontjából. Bár a hetvenes évek olajválságai idején sok szó esett arról, hogy számos nyersanyaggal kapcsolatban egyre nagyobb, világméretű az egymásrautaltság, ezek közül az olaj az egyetlen, amelynek a kitermelése annyira koncentrált, hogy piaca politikai szándékokkal manipulálható, sőt meg is bénítható, s ez a bénultság azonnali és súlyos károkat okozhat a történelem utáni világ gazdaságainak.

A kölcsönhatások második területe, amelynek most kevesebb figyelmet szentelnek, mint az olajnak, de amelyből hosszú távon talán több baj származhat, a bevándorlás. A fejlett világ szinte valamennyi országába, vagyis a gazdag és biztonságos országokba jelenleg ezrek és ezrek érkeznek, folyamatosan, a szegény és nem biztonságos országokból. Ez az emberfolyam, mely az utóbbi években egyre jobban felduzzadt, a történelmi világ politikai megrázkódtatásai hatására valóságos áradattá válhat. Az olyan események, mint a Szovjetunió felbomlása, vagy komoly etnikai összecsapások Kelet-Európában, vagy Hongkong kénytelen beolvadása a

kommunista, megreformálatlan Kínába, óriási tömegeket indíthatnak útnak a történelmi világból a történelem utáni világ felé. És ez az esetleges népvándorlás lesz rá a biztosíték, hogy a történelem utáni államok továbbra is érdeklődni fognak a történelmi világbeli fejlemények iránt, vagy azért, mert gátat akarnak vetni ennek az emberözönnek, vagy azért, mert a bevándorlók, beilleszkedve a politikai rendszerbe, arra sarkallják választott hazájuk vezetőit, hogy többet törődjenek volt hazájuk ügyeivel.

A történelem utáni országok nagyon nehezen tudnak elzárkózni a bevándorlás elől, aminek legalább két oka van. Az első: korántsem egyszerű olyan elméletileg helyes formulát találni az idegenek kirekesztésére, amely nem látszik fajvédőnek vagy nacionalistának, s így nem sérti a liberális demokráciák elvi elkötelezettségét, az egyetemes jogról vallott felfogását. Valamennyi fejlett demokrácia korlátozza a bevándorlást egyszer-másszor története során, de ezt mindig, hogy úgy mondjuk, rossz lelkiismerettel teszi.

A növekvő bevándorlás második oka gazdasági, mert szinte minden fejlett ország szűkében van bizonyos kategóriájú segédmunkásoknak és betanított munkásoknak, s ilyeneket a harmadik világ bármilyen számban tud szállítani. Nem az összes rosszul fizetett munka exportálható. Az immár egyetlen, az egész világra kiterjedő piac keretében folyó gazdasági verseny a regionális munkaerő-kínálat integrálására fog biztatni, mint ahogy a korai kapitalizmus is az egységes nemzetállamok növekedését segítette elő, amelyben könnyen költözött, vándorolt a munkás, az alkalmazott.

A két világ közti kölcsönhatás utolsó területe az úgynevezett „világrend” kérdésköre lesz. Vagyis mivel bizonyos történelmi államok fenyegetik szomszédaikat, sok történelem utáni állam arra az elvi álláspontra fog helyezkedni, hogy meg kell akadályozni bizonyos technikáknak a történelmi világba jutását, lévén ez a világ túlontúl hajlamos a konfliktusokra és az erőszakra. Ez jelenleg a nukleáris fegyvereket, a ballisztikus rakétákat, a vegyi és biológiai fegyvereket érinti. De a jövőben a világrend problémái közé tartozhatnak bizonyos környezetvédelmi érdekek is, amelyekre a különböző technikák szabályozatlan elterjedése lehet veszélyes. Ha a történelem utáni világ viselkedése olyan mértékben fog különbözni a történelmiétől, mint az előzőkben kifejtettük, akkor a történelem utáni demokráciáknak közös érdekük lesz, hogy egyrészt védekezzenek a külső fenyegetés ellen, s hogy másrészt támogassák a demokrácia ügyét azokban az országokban, ahol még nem fejlődött ki.

Mint *előíró* doktrína, a nemzetközi kapcsolatok realista felfogása a demokrácia hetvenes és nyolcvanas évekbeli térnyerése ellenére is időszerű marad. A világ történelmi fele ragaszkodik a realista elvekhez, s ezek szerint cselekszik, így a történelem utáni felének hasonlóképpen kell eljárnia vele szemben. A demokráciák és a nem demokráciák viszonyát változatlanul a bizalmatlanság és a félelem fogja jellemezni, s bár a gazdasági egymásrautaltság egyre növekszik, az *ultima ratio* továbbra is az erő lesz köztük.

A realizmus mint *leíró* modell a világ működésének a magyarázata, ugyanakkor sok szempontból téves és nem kielégítő. A biztonságérzet hiánya és a maximális hatalomra való törekvés, melyet a realisták minden idők minden állama meghatározójának tartanak, az alaposabb elemzést nem állja ki. A történelmi folyamat egész sor legitimitáselméletet hozott létre – dinasztikust, vallásit, nemzetit, ideológiait –, s valamennyi imperializmushoz és háborúhoz vezetett. Ezek a modern liberalizmus előtti legitimitásformák egytől egyig az úr-rabszolga viszony valamilyen formáján alapultak, úgyhogy az imperializmus bizonyos értelemben a társadalmi rendszer következménye volt. Ahogy a legitimitás elvei az idők folyamán változtak, ugyanúgy változtak a nemzetközi kapcsolatok is; noha a háború és az imperializmus a történelem állandó tényezőjének látszott, minden korban egészen más célokért harcoltak. „Objektív” nemzeti érdek, amely afféle közös „vezérfonál” lehetne, és segítségével megérthetnénk, miért viselkedtek az államok különböző időpontokban és helyeken így vagy úgy – ilyen nemzeti érdek sohase létezett, a nemzetek érdekei mindig sokfélék voltak, legitimációs nézetük és ennek értelmezői határozták meg őket.

És persze természetesnek érezhetjük, hogy a liberális demokráciának, amely igyekszik megszüntetni a különbséget urak és rabszolgák közt, az embereket a maguk uraivá téve, egészen más külpolitikai célokat kell maga elé tűznie. Ami a történelem utáni világban békét teremt majd, az nem az a tény lesz, hogy a számottevő államoknak azonos a legitimitásfelfogása. Ez időnként már előfordult a múltban, például amikor Európa valamennyi állama monarchia volt. A béke a demokratikus legitimitás sajátos természetének lesz köszönhető, s annak a képességének, hogy kielégíti az ember elismerésvágyát.

A demokratikus és a nem demokratikus államok közti különbség és egy átfogóbb, a liberális demokráciát az egész világon elterjesztő történelmi

folyamat lehetősége arra vall, hogy az amerikai külpolitika hagyományos moralizmusa, az emberi jogok és a „demokratikus értékek” hangoztatása nem egészen helytelen.[429] Henry Kissinger a hetvenes években nemegyszer kijelentette, hogy a kommunista államok, például a Szovjetunió és Kína „forradalmi jellegű provokálása” erkölcsi kielégülést hozhat ugyan, de gyakorlati eredményt nem, mert lehetetlenné teszi a „realista” megegyezést olyan területeken, mint a fegyverzet-ellenőrzés vagy a regionális viták rendezése. Reagan volt elnököt 1987-ben élesen bírálták, amiért felszólította a szovjeteket, hogy bontsák le a berlini falat, mégpedig leginkább Németországban, ahol már rég megalkudtak a szovjet hatalom „realitásával”. Most azonban, amikor a világ a demokrácia felé halad, kiderült, hogy a Szovjetunió „forradalmi jellegű provokálása”, legitimitásának kétségbe vonása *nemcsak* erkölcsi elégtételt, hanem végső soron politikai eredményt is hozott, mert összhangban volt a kommunista uralom alatt élő népek nemsokára ki is nyilvánított törekvéseivel.

Természetesen senki sem javasolja a katonai provokáció politikáját egy rendkívül erős hadsereggel, sőt nukleáris fegyverekkel rendelkező nem demokratikus állammal szemben. Az olyan forradalmak, mint amilyenek 1989-ben Kelet-Európában végbementek, nagyon ritkák, eddig példa nélkül valók, s egy demokrácia nem alapozhatja külpolitikáját arra, hogy minden diktatúra, mellyel szembekerül, rövidesen összeomlik. De a hatalmi viszonyokat latolgatva a demokráciáknak nem szabad elfelejteniük, hogy a legitimitás szintén a hatalom egyik formája, s hogy az erős államok belül gyakran gyöngék. Ez annyit jelent, hogy a demokráciáknak, amelyek barátaikat és ellenségeiket ideológiai megfontolásokból választják meg – vagyis aszerint, hogy demokraták-e –, *hosszú távon* valószínűleg erősebb és hűségesebb szövetségeseik vannak. És ha ellenségekkel tárgyalnak, tartsák mindig szem előtt, milyen maradandó morális különbségek vannak társadalmaik közt, s ne seperjék félre az emberi jogokkal kapcsolatos kérdéseket egy nagyhatalom kegyét keresve.[430]

A demokráciák békés természete továbbá azt sugallja, hogy a jövőre gondolva az Egyesült Államoknak és más demokráciáknak érdeke a demokrácia szférájának a fenntartása, s ha lehetséges és nem jár veszélyekkel, kiterjesztése a világban. Vagyis ha a demokráciák nem harcolnak egymással, akkor a történelem utáni világ szüntelenül növekedni fog, s egyre nagyobb békében és jólétben él. Noha a kommunizmus összeomlott Kelet-Európában és a Szovjetunióban, s a közvetlen katonai

fenyegetést jelentő Varsói Szerződés füstté vált, nem lehet közömbös nekünk, mi következik utána. Mert a fenyegetés kiújulása ellen – akár a volt kommunista államok, akár az újraegyesített Németország, akár a gazdasági szuperhatalommá fejlődött Japán részéről – a Nyugat legfőbb biztosítéka végső soron az lesz, hogy ezekben az országokban virágzik a demokrácia.

A gondolat, hogy a demokratikus államoknak együtt kellene működniük a demokrácia és a nemzetközi béke érdekében, csaknem egyidős magával a liberalizmussal. A demokráciákat tömörítő s megfelelő alapszabály szerint működő nemzetközi szövetség tervét Immanuel Kant vázolta *Az örök békéről* című híres esszéjében, valamint az *Egy egyetemes történet eszméjé*-ben. Kant szerint annak az előnyei, hogy az ember már nem a természeti állapotban, hanem civil társadalomban él, jórészt semmivé lettek a nemzetek közt uralkodó hadiállapot következtében. „Azáltal, hogy a közösség erőit egymás ellen felhasználandó fegyverekre pocsékolják, a háborúk pusztításai által, s még inkább azáltal, hogy szükségképp állandóan készen kell állniuk a háborúskodásra, az államok megakadályozzák az emberi természet teljes kibontakozását.”[431] A mai liberális internacionalizmus Kantnak a nemzetközi kapcsolatokkal foglalkozó írásai, eszméi alapján alakult ki. És az amerikaiakat a kanti szövetség ihlette először a Népszövetség, majd az Egyesült Nemzetek létrehozására. A háború utáni realizmust pedig, mint korábban már említettük, sok tekintetben e liberális internacionalizmus *ellenszerének* tüntették fel, azt állítván, hogy a világban uralkodó bizonytalanságot nem annyira a nemzetközi jog, mint inkább az erőegyensúly orvosolhatja.

Mivel a Népszövetség és az Egyesült Nemzetek mint a kollektív biztonság őrei tehetetlennek bizonyultak először Mussolini, a japánok és Hitler agresszivitásával, később pedig a szovjet terjeszkedési politikával szemben, a kanti internacionalizmus és általában a nemzetközi jog hitelét vesztette. Amit azonban sokan nem értettek meg, az az, hogy a kanti eszme megvalósítói már eleve súlyos hibákat követtek el, mert nem tartották magukat a filozófus előírásaihoz.[432] Kant az örök békére vonatkozó „Első definitív cikk”-ében ugyanis kimondja, hogy az államok rendszerében részt vevő államok alkotmányának republikánusnak kell lennie, azaz liberális demokráciáknak kell lenniük.[433] A „Második definitív cikk” továbbá kimondja, hogy a nemzetközi jognak *„szabad* államok föderációján kell alapulnia”,[434] azaz republikánus alkot-mányú államokén. Kant indítékai

világosak: republikánus elvekre épülő államok kevésbé hajlamosak az egymás elleni harcra, mert az önmagukat kormányzó népek nem nyugszanak bele olyan könnyen a háborús költségekbe, mint a despotizmusok, s egy nemzetközi föderáció csak akkor működőképes, ha tagjai azonos liberális jogelveket vallanak. A nemzetközi jog nem más, mint világméretű hazai jog.

Az Egyesült Nemzetek kezdettől fogva nem teljesítette ezeket a feltételeket. Alapokmánya egyetlen szóval sem utalt a „szabad nemzetek" szövetségére, szerkesztői egy gyengébb formulát választottak, „valamennyi tag szuverén egyenlőségé"-ről beszélve.[435] Vagyis az Egyesült Nemzetek nyitva állt minden állam előtt, amely megfelelt a szuverenitás bizonyos minimális formai kritériumainak, tekintet nélkül arra, hogy ezek a népszuverenitáson alapultak-e. Sztálin Szovjetuniója így egyike lehetett a szervezet alapítóinak, helyet kapott a Biztonsági Tanácsban, megvétózhatta e testület határozatait. A dekolonizáció után a Közgyűlést elözönlötték a harmadik világ új államai, amelyek vajmi keveset tettek magukévá Kant liberális elvei közül, s amelyek az Egyesült Nemzeteket antiliberális politikai törekvések eszközéül használták fel. Nem lévén előre kialakított konszenzus az igazságos politikai rend elveit vagy a jogok természetét illetően, nem csoda, hogy az ENSZ megalapítása óta semmi valóban érdemlegeset sem tudott elérni a kollektív biztonság döntő fontosságú kérdéseiben. És az sem csoda, hogy az amerikai nép mindig nagy bizalmatlansággal szemlélte az ENSZ ténykedését. Az elődszervezet, a Népszövetség valamivel egységesebb volt tagjai politikai karakterét tekintve, bár 1933 után befogadta a Szovjetuniót is. De a kollektív biztonság megteremtésén éppoly kevés eredménnyel fáradozott, mert a nemzetközi politika két tekintélyes súlyú és erejű résztvevője – Japán és Németország – nem volt demokrácia, és nem volt hajlandó a szövetség szabályai szerint játszani.

Miután véget ért a hidegháború, s a Szovjetunióban és Kínában megindultak a reformfolyamatok, az Egyesült Nemzetek Szervezete némiképp erőre kapott. A Biztonsági Tanács példátlan gazdasági szankciókkal sújtotta Irakot a kuvaiti invázió miatt, s később erő alkalmazását is engedélyezte, ami arra mutatott, hogy a jövőben is lehetségesek hasonló nemzetközi akciók. A Biztonsági Tanács egyensúlya azonban még mindig kényes, minthogy a nem teljesen megreformált hatalmaknál – Oroszországnál és Kínánál – elképzelhető a visszaesés, a

Közgyűlésben pedig továbbra is számos olyan nemzet van képviselve, amely egyáltalán nem nevezhető *szabadnak.* Jogos tehát a kérdés, hogy a következő nemzedék idején az ENSZ lesz-e az „új világrend” bázisa.

Ha egy Kant elgondolásának megfelelő „népek szövetségét” akarnánk létrehozni, amely mentes lenne a korábbi nemzetközi szervezetek végzetes hibáitól, akkor nyilvánvaló, hogy ez nem az ENSZ-re, hanem inkább a NATO-ra hasonlítana – azaz olyan ténylegesen szabad államok szövetségére, amelyek elkötelezték magukat a liberális elveknek, s ezért fogtak össze. Ez a fajta szövetség sokkal erősebb lenne, meg tudná védeni kollektív biztonságát a világ nem demokratikus részével szemben. Tagjai békében élnének egymással, közös ügyleteikben betartva a nemzetközi jog szabályait. Az igazat megvallva egy ilyen kanti liberális nemzetközi rendszer szinte magamagától ki is épült a hidegháború korában, olyan szervezetek oltalma alatt, mint a NATO, az Európai Közösség, az OECD, a Hetek csoportja, a GATT stb.,[436] amelyek a csatlakozás előfeltételének a liberalizmust tették meg. Az ipari demokráciákat ma számtalan szál fűzi egymáshoz, jogilag körülbástyázott, kötelező érvényű szerződések szabályozzák gazdasági kölcsönhatásaikat. Gyakoriak ugyan a politikai villongások holmi marhahúskvótákat vagy az Európai Pénzügyi Unió mibenlétét illetően, Líbia és az arab-izraeli konfliktus kezelése szintén okozhat nézeteltéréseket, de az, hogy a demokráciák fegyverrel döntsék el az efféle vitákat, elképzelhetetlen.

Az Egyesült Államoknak és más liberális demokráciáknak meg kell emészteniük a tényt, hogy az a világ, amelyben élnek, egyre inkább különbözik a régitől, a geopolitika világától, s hogy a történelmi világ szabályai és módszerei a történelem utáninak az életében nem alkalmazhatók. Az utóbbiban a fő célok gazdaságiak lesznek, például a versenyképesség és az újítókészség fokozása, a belső és külső deficit csökkentése, a teljes foglalkoztatottság fenntartása, a súlyos környezetpusztítási problémák megoldása, és így tovább. Másképp kifejezve: a liberális demokráciáknak tudomásul kell venniük, hogy a polgári forradalom örökösei, amely több mint négyszáz évvel ezelőtt kezdődött. A történelem utáni világ az a korszak, amelyben az önfenntartás kényelmes-kellemes formájának a vágya már fölébe kerekedett a puszta presztízsért vállalt élethalálharc vágyának, s amelyben az egyetemes és racionális elismerés átvette a hatalomért folyó küzdelem helyét.

Kortársaink a *végtelenségig* vitathatják, vajon tényleg a történelem utáni világba értek-e – vajon megjelennek-e a nemzetközi életben újabb birodalmak, diktátorok, elismerésre áhítozó, kielégítetlen nacionalizmusok vagy vallások, amelyek úgy rontanak majd be, mint forgószél a sivatagból. Egy bizonyos ponton azonban arra a kérdésre is felelniük kell, hogy a történelem utáni ház, amelyet építettek maguknak, amelyben átvészelték a XX. század szörnyű viharait, továbbra is – még hosszú időre – megfelel-e nekik. Mert azt a mai fejlett világban szinte mindenki világosan látja, hogy a liberális demokrácia sokkal különb, mint jelentősebb versenytársai, a fasizmus és a kommunizmus. De ha csak önmagában nézzük, megérdemli-e, hogy mellette döntsünk? Vagy talán a lényeget tekintve a liberális demokrácia is kielégítetlenül hagy bennünket? Vannak olyan ellentmondások, amelyek liberális rendünkben sem oldódnak fel, miután az utolsó fasiszta diktátor, pöffeszkedő ezredes vagy kommunista pártfőmufti is eltűnt a föld színéről? Könyvünk utolsó részét ennek a kérdésnek szenteljük.

V. RÉSZ
Az utolsó ember

27
A szabadság birodalmában

A szoros értelemben vett történelmet, amelyben az emberek (az „osztályok”) az elismerésért harcolnak egymással, és harcolnak – munkájukkal – a Természet ellen is, Marx „a szükségszerűség birodalmá”-nak (Reich der Notwendigkeit) nevezte; ezen túl (jenseits) terül el „a szabadság birodalma” (Reich der Freiheit), amelyben az emberek (fenntartás nélkül kölcsönösen elismerve egymást) többé nem harcolnak, és a lehető legkevesebbet dolgoznak.

Alexandre Kojève: Bevezetés Hegel értelmezésébe[437]

Még korábban, egy egyetemes történet megírásának a lehetőségét vizsgálva kijelentettük, hogy egyelőre félretesszük azt a kérdést, vajon az irányzatos történelem hozta változás *fejlődés*-e. Nos, ha a történelem valamilyen úton-módon liberális demokráciába juttat bennünket, ez a kérdés így módosul: vajon jó-e a liberális demokrácia, jó-e a szabadság és egyenlőség elve, amelyen alapszik. A józan ész úgy ítéli meg, hogy a liberális demokráciának számos előnye van XX. századi riválisaival, a fasizmussal és a kommunizmussal szemben, s az örökölt értékeink és hagyományaink iránti lojalitás arra buzdít, hogy kétely és aggály nélkül kötelezzük el magunkat a demokráciának. De a liberális demokráciának nem feltétlenül azzal tesszük a legjobb szolgálatot, hogy vak hűséggel tartunk ki mellette, s nem beszélünk nyíltan a gyengéiről. És arra a kérdésre is nyilván képtelenek vagyunk válaszolni, valóban véget ért-e a történelem, ha a demokrácia és a vele kapcsolatos elégedetlenség kérdésének nem nézünk a mélyére.

Megszoktuk, hogy a demokrácia fennmaradásának a problémájával inkább csak a külpolitika síkján foglalkozzunk. Olyan emberek, mint Jean-François Revel, a demokrácia legfőbb gyengeségének azt tartják, hogy nem tudja megvédeni magát a kíméletlen és elszánt zsarnokságok ellen. A

kérdés, hogy mennyire és milyen hosszú időre enyhült a fenyegetés e zsarnokságok részéről, továbbra is foglalkoztatni fog bennünket, hisz még mindig tele van a világ különböző fajta diktatúrákkal, teokráci-ákkal, dühödt nacionalizmusokkal és hasonlókkal. De vegyük úgy egy pillanatra, hogy a liberális demokrácia legyőzte idegen riválisait, s a belátható jövőben semmiféle komoly külső erő sem fenyegeti létét. Vajon ha magukra hagyják őket, ezek a stabil, régóta fennálló európai és amerikai demokráciák időtlen időkig fenn tudják-e tartani magukat, vagy egy szép napon valamilyen belső rotha-dástól felemésztve éppúgy összecsuklanak, mint a kommunizmus? A liberális demokráciák tagadhatatlanul egész sereg problémával – munkanélküliséggel, környezet-szennyezéssel, kábítószer-fogyasztással, bűnözéssel stb. – küszködnek, de felvetődik a kérdés, hogy ezeken a közvetlen bajokon kívül vajon vannak-e mélyebb elégedetlenségforrások – vajon valóban *kielégítő-e* az élet a liberális demokráciában? Ha nem találunk ilyen „ellentmondásokat”, akkor Hegel és Kojève után mi is kimondhatjuk, hogy a történelem végére értünk. Ha viszont találunk, akkor azt kell mondanunk, hogy a szó szoros értelmében vett Történelem folytatódik.

Hogy felelhessünk erre a kérdésre, mint már korábban jeleztük, nem lesz elég körülnézni a világban, empirikus bizonyítékokat keresni a demokrácia „vétkei”-re, mivel ezek a bizonyítékok mindig kétségesek vagy esetleg kétségtelenül hamisak lesznek. Másrészt a kommunizmus bukását sem tekinthetjük bizonyítéknak, hiszen ez egyáltalán nem garantálja, hogy a jövőben senki sem lép fel – nem *léphet* fel – a demokrácia ellen, vagy hogy a demokrácia nem jut majd ugyanerre a sorsra. Inkább valamilyen transzhisztorikus mércére lenne szükségünk, amelyhez hozzámérhetnénk a demokratikus társadalmat, egy olyan koncepcióra, amely az „embert mint embert” képviseli, s megmutatná e társadalom potenciális fogyatékosságait. Ezért fordultunk Hobbes, Locke, Rousseau és Hegel „első embere” felé.

Kojève állítását, miszerint az emberiség már a történelem végére ért, az a meggyőződése támasztja alá, hogy az ember semmire se vágyik annyira, mint az elismerésre. Kojève szerint az elismerésért való küzdelem vitte előre a történelmet az első véres viadal óta, s azért fejeződött be, mert a kölcsönös elismerést megtestesítő egyetemes és egységes állam *teljes mértékben* kielégíti ezt a sóvárgást. Az, hogy Kojève ekkora fontosságot tulajdonít az elismerés vágyának, jó támpontot nyújthat a liberalizmus kilátásainak a megértéséhez, mert mint láttuk, az utóbbi századok

számottevő történelmi jelenségei – vallás, nemzetiségi érzés és demokrácia – lényegüket tekintve az elismerésért folytatott küzdelem különböző megnyilvánulásaiként értelmezhetők. Annak az elemzése, miképp elégíti ki – ha kielégíti – a mai társadalom a *thümosz*-t , többet árul el a liberális demokrácia megfelelő vagy nem megfelelő voltáról, mint a vágy hasonló elemzése.

A történelem végének a kérdése így összeolvad a *thümosz* jövőjének a kérdésével: vajon kellőképpen kielégíti-e a liberális demokrácia az elismerés vágyát, ahogy Kojève állítja, vagy egyáltalán nem elégíti ki, s akkor ez a vágy merőben más kifejezési formát találhat. Korábbi kísérletünknek, hogy megszerkesszünk egy egyetemes történetet, két párhuzamos történelmi folyamat lett az eredménye, az egyiket a modern természettudomány és a vágy logikája, a másikat az elismerésért való küzdelem irányította. Mindkettőnek, s ez egész természetesnek látszott, ugyanaz volt a csúcs- és végpontja: a kapitalista liberális demokrácia. De elképzelhető-e, hogy ugyanazok a társadalmi és politikai intézmények ilyen akkurátusan kielégítsék mind a vágyat, mind a *thümosz*-t? Nem lehetséges-e, hogy ami kielégíti a vágyat, az nem elégíti ki a *thümosz*-t, és fordítva, úgyhogy soha semmiféle társadalom sem fogja az „embert mint embert” kielégíteni?

Azt az eshetőséget, hogy a liberális társadalom nem biztosítja a vágy és a *thümosz* együttes kielégítését hanem, épp ellenkezőleg, mély szakadékot támaszt köztük, a liberalizmus baloldali és jobboldali bírálói egyaránt felvetették. A balról támadók azzal érveltek, hogy az egyetemes, kölcsönös elismerés ígérete a liberális társadalmakban mindenképp teljesítetlen marad az imént említett körülmény miatt: a *kapitalizmusból* következő gazdasági egyenlőtlenség *ipso facto* elismcrésbeli egyenlőtlenséggel jár. A jobbról támadók pedig kifejtették: a liberális társadalommal nem az a baj, hogy nem tudja megvalósítani, hanem éppen az, hogy céljául tűzte ki az egyetemes elismerést. Az utóbbi tudniillik problematikus, lévén az emberek természettől fogva *egyenlőtlenek;* aki egyenlőkként kezeli őket, az nem megerősíti, hanem tagadja ember voltukat. Nos, nézzük sorjában ezeket az állításokat.

Az elmúlt évszázadban a baloldal részéről sokkal több bírálat érte a liberális társadalmakat, mint a jobboldal részéről. Az egyenlőtlenség problémája még nemzedékeken át fogja foglalkoztatni a liberális társadalmakat, mivel a liberalizmus keretei között bizonyos értelemben

megoldhatatlan. De még így is kevésbé látszik alapvető „ellentmondás”-nak jelenlegi rendünkben, mint az, amit a jobboldal kifogásol, megkérdőjelezve az egyenlő elismerésnek mint öncélnak a kívánatos voltát.

A társadalmi egyenlőtlenségnek két kategóriája van: az egyik emberi döntésekre vagy szokásokra vezethető vissza, a másik a természetnek vagy a természeti szükségszerűségnek tulajdonítható. Az első kategóriába az egyenlőség törvényes akadályai tartoznak – a társadalom zárt rendekre való felosztása, az apartheid, a Jim Crow-törvények, a választójoghoz megkövetelt vagyoni szint és így tovább. Ide sorolhatók a kulturális megkötöttségek is, például bizonyos etnikumok és vallások magatartása a gazdasági tevékenységgel szemben, amiről korábban már volt szó. Az utóbbiaknak az alapja nem tételes törvény vagy hivatalos politika, és a természetnek sem tulajdoníthatók.

Ami az egyenlőség természeti akadályait illeti, az első számú az, hogy a képességek és a tulajdonságok nincsenek egyenlően elosztva. Nem lehet mindenki zongoraművész vagy a Lakers középcsatára, s ahogy már Madison is megjegyezte, a vagyonszerzéshez szükséges adottságok sem egyformák. A jóképű fiúk és a szép lányok sokkal több feleség-, illetve férjjelölt közt válogathatnak, mint kevésbé vonzó küllemű társaik. Vannak az egyenlőtlenségnek olyan formái is, amelyek közvetlenül visszavezethetők a kapitalizmusra: a munkamegosztásra a gazdaságon belül és a piacok könyörtelen működésére. Az egyenlőtlenségnek ezek a formái semmivel sem „természetesebbek”, mint maga a kapitalizmus, de szükségszerű velejárói a kapitalista gazdasági rendszernek. Egy modern gazdaságot nem lehet kellően termelékennyé tenni ésszerű munkamegosztás és a tőke mozgatása nélkül, amelynek, ahogy a pénz az egyik iparágból, térségből vagy országból a másikba áramlik, kárvallottjai éppúgy vannak, mint haszonélvezői.

Minden igazán liberális társadalom elvi ellensége az emberi szándékokból eredő egyenlőtlenségnek, és igyekszik azokat megszüntetni. Emellett a kapitalista gazdaságok dinamizmusa, állandóan változó munkaerő-szükséglete egyre többet dönt le a törvények és szokások állította korlátok közül. Egy évszázadnyi marxizmus a fejünkbe verte, hogy a kapitalista társadalmakban igen nagy az egyenlőtlenség, holott az igazság az, hogy elődeikben, az agrártársadalmakban jóval nagyobb volt.[438] A kapitalizmus hatalmas erő, amely szüntelenül támadja a pusztán törvényes

és kulturális alapú társadalmi viszonyokat, az öröklött kiváltságok helyett megszerezhető kiválóságra, azaz képzettségre és műveltségre támaszkodó struktúrákat létesítve. Általános iskolázottság és szakképzettség nélkül, nagyfokú társadalmi mozgékonyság és olyan foglalkozások nélkül, amelyek tehetséget, nem pedig előjogokat kívánnak meg, a kapitalista társadalmak nem volnának működőképesek vagy elég eredményesek. Ezenfelül jóformán minden modern demokrácia szabályozza a gazdaságot, a jövedelmeket újra elosztva, a gazdagokéból juttat a szegényeknek, és némi szociális tevékenységet is vállal, amelynek az Egyesült Államok társadalombiztosításától és egészségügyi ellátásától a sokkal átfogóbb német és svéd jóléti rendszerig számos fokozata van. Az Egyesült Államok ugyan a nyugati demokráciák közül talán máig is a legkevésbé hajlamos a paternalizmusra, a New Deal alapvető szociális törvényeit azonban a konzervatívok is elfogadták, és azóta sem tudta őket semmi kikezdeni.

Ami mindezekből az egyenlősítő folyamatokból sikeredett, azt „középosztály-társadalom”-nak nevezik. Ez a kifejezés téves, mivel a modern demokráciák társadalmi struktúrája még mindig a klasszikus piramisra emlékeztet, s nem arra a karácsonyi díszre, amely középen kidomborodik. A piramis közepén azonban bőven van hely, s a társadalom belső mozgása, felhajtóereje oly nagy, hogy szinte bárki azonosíthatja magát a középosztály törekvéseivel, és legalábbis potenciálisan a tagjának tarthatja magát. A középosztály-társadalmakban továbbra is bizonyos tekintetben nagy lesz az egyenlőtlenség, de ennek a forrását egyre inkább a tehetségek különböző voltában – ami természetes –, a gazdaságilag nélkülözhetetlen munkamegosztásban és a kultúrában kell majd keresni. Kojève-nek azt a megjegyzését, hogy a háború utáni Amerika ténylegesen megvalósította Marx „osztály nélküli társadalmát”, a következőképpen értelmezhetjük: nem minden társadalmi egyenlőtlenség tűnt ugyan el, de a megmaradt korlátok már „szükségesek és eltávolíthatatlanok”, s inkább a dolgok természetének, semmint az ember akaratának tulajdonítandók. Ezzel a megszorítással az ilyen társadalomról elmondhatjuk, hogy megérkezett a marxi „szabadság birodalmá”-ba, mert kielégíti a természetes szükségleteket, s lehetővé teszi, hogy az emberek – bármilyen történelmi mérték szerint – a minimális munkával szerezhessék meg maguknak, amit kívánnak.[439]

A legtöbb létező liberális demokrácia azonban még ezeknek a viszonylag mérsékelt egyenlőség-követelményeknek sem felel meg egészen. A nem a

természetnek vagy a szükségszerűségnek tulajdonítható egyenlőtlenségek közül a legnehezebb a kulturálisakat megszüntetni. Erre jó példa az úgynevezett fekete „alsóbb rétegek” helyzete a jelenlegi Amerikában. Az első hátrány, amely egy Detroitban vagy Dél-Bronxban felnövő fekete fiatalt ér, az, hogy az átlagosnál alacsonyabb színvonalú iskolába kell járnia – igaz, ezen megfelelő oktatásügyi politikával lehetne segíteni. De ott, ahol a társadalmi rangot szinte kizárólag a képzettség adja meg, egy ilyen egyén már lelkileg megnyomorodva kerül az iskolába. Mivel az otthoni környezetben nem kapja meg azokat az értékeket, amelyekre szüksége van, hogy ki tudja használni a lehetőségeket, az ilyen fiatalt állandóan vonzza az „utca”: ennek az életét jobban ismeri és többre becsüli, mint az amerikai középosztályét. Ilyen körülmények között a feketék teljes jogegyenlőségének a kivívása vagy a gazdaság nyújtotta lehetőségek nem fognak rettentő nagyot lendíteni az illető sorsán. Ráadásul egyáltalán nem világos, miképp lehetne az efféle kulturális egyenlőtlenségek kérdését rendezni, mert egy esettanulmány meggyőzően kimutatta, hogy azok a szociális intézkedések, amelyekkel segíteni akartak a fekete alsóbb rétegeken, inkább csak ártottak nekik, meglazítva a családi kötelékeket, s növelve az egyéneknek az államtól való függését. Eddig senkinek sem sikerült megoldania a „kultúrateremtés” problémáját – azaz regenerálnia egy-egy személy kialakult értékrendjét – az állami szociálpolitika szintjén. Így noha 1776-ban kimondták Amerikában, nagyon helyesen, az egyenlőség elvét, az 1990-es évekre maradt, hogy ennek megvalósítását sok amerikai esetében teljessé tegyék.

A kapitalizmus továbbá, bár roppant gazdagságot képes létrehozni, a jövőben sem elégíti ki majd az embereknek az egyenlő elismerésre, az *izothümia*-ra. irányuló vágyát. A munkamegosztással különbözővé vált a különböző foglalkozások méltósága: a szemeteseket és a pincérfiúkat mindig kevesebb tisztelettel fogják kezelni, mint az agysebészeket és a futballsztárokat, a munkanélkülinek pedig még kisebb lesz a becsülete. A virágzó demokráciákban a szegénység a természetes szükségletek problémájából az elismerés problémájává változott. Az igazi sérelem, amelyet a szegényeknek és a hajléktalanoknak el kell szenvedniük, nem annyira a fizikai jólétükkel, mint inkább a méltóságukkal kapcsolatos. Mivel nincs vagyonuk, sem tulajdonuk, a társadalom többi tagja nem veszi őket komolyan: a politikusok nem keresik a kegyüket, a rendőrség és az igazságszolgáltatás meglehetős lanyhán érvényesíti a jogaikat; munkát

nemigen találnak egy olyan társadalomban, amely még mindig csak az önállóságot értékeli, a felkínált munkákat pedig lealacsonyítóknak érzik; és kevés módjuk van rá, hogy tanulással javítsanak helyzetükön, vagy másképp fejthessék ki képességeiket. Ameddig különbséget tesznek gazdag és szegény között, ameddig bizonyos foglalkozású emberekre felnéznek, míg bizonyos foglalkozásúakat lenéznek, addig az anyagi jólét semmiféle abszolút szintje sem hozhatja helyre ezt a visszásságot, s nem engesztelheti ki azokat, akiket napról napra megaláznak, pusztán mert nem módosak vagy éppen nincstelenek. Ezért ami kielégíti a vágyat, nem elégíti ki egyúttal a *thümosz*-t is.

A tény, hogy még a legtökéletesebb liberális társadalmakban is maradnak komoly társadalmi egyenlőtlenségek, azt jelenti, hogy változatlanul feszültség lesz a szabadság és az egyenlőség ikerelvei közt, amelyekre ezek a társadalmak épülnek. Ez a feszültség, melyet Tocqueville is világosan látott,[440] olyan „szükségszerű és maradandó” lesz, mint táplálója, az egyenlőtlenség. Mindaz, amivel megpróbálkoznak, hogy „egyenlő méltóságot” adjanak a hátrányos helyzetűeknek, mások szabadságának vagy jogainak a csorbításával jár, kivált, ha a hátrányos helyzet oka mélyen rejlik a társadalmi struktúrában. Minden egyetemi hely vagy állás miatt, melyet egy támogatási akcióprogram keretében valamelyik kisebbség tagjának biztosítanak, egy hellyel kevesebb jut a többieknek; a kormányzat minden dollárjával, melyet az országos egészségügyi biztosításra vagy szociális célokra áldoznak, a magángazdaságot rövidítik meg; minden kísérlet a munkanélküliség elhárítására vagy vállalati csődök megakadályozására a gazdasági szabadságot szűkíti. Nincs olyan meghatározott vagy természetes pont, amelyet elérve a szabadság és az egyenlőség egyensúlyba kerül, és a kettőt egyszerre semmiképpen sem lehet optimalizálni.

Az egyik szélsőség, a marxizmus a társadalmi egyenlőség egy egészen végletes formájának a tervét támogatta a szabadság rovására, a természetes egyenlőtlenségeket nem a tehetség, hanem a szükséglet jutalmazásával szüntetve meg, és igyekezve kiküszöbölni a munkamegosztást. A jövőben mindazoknak, akik társadalmi egyenlőség dolgában túl akarnak tenni a „középosztály-társadalmon”, tekintettel kell lenniük a marxista elgondolás kudarcára. Mert hogy felszámolhassák az említett látszólag „szükséges és maradandó” különbségeket, a marxisták kénytelenek voltak egy roppant hatalmú államszörnyet létrehozni. A kínai kommunisták vagy a kambodzsai

vörös khmerek megpróbálhatták eltüntetni a város és a falu vagy a fizikai és a szellemi munka közti különbséget, de csak azon az áron, hogy mindenkit minden jogától megfosztottak. A szovjetek megpróbálhatták a szükségleteket jutalmazni a munka és a tehetség helyett, de csak azon az áron, hogy a társadalom számára érdektelenné vált a munka. És ezeknek a kommunista társadalmaknak végül is jó adag társadalmi egyenlőtlenséggel kellett kiegyezniük, mert kialakult az, amit Milovan Dilas az „új osztály”-nak nevezett: a pártfunkcionáriusok és bürokraták kasztja.[441]

Mivel a kommunizmus a világ nagy részén összeomlott, figyelemre méltó helyzetbe kerültünk: a liberális társadalmak baloldali bírálói érdekes módon semmiféle *radikális* javaslattal sem állnak elő az egyenlőtlenség makacsabb formáinak a felszámolására. Az egyéni elismerés thümotikus vágya egyelőre jól tartja magát a thümotikus egyenlőségvággyal szemben. A liberális társadalmaknak ma kevés olyan kritikusa van, aki a liberális elvek teljes feladását ajánlaná akár politikai, akár gazdasági téren a még meglévő gazdasági egyenlőtlenségek megszüntetésére.[442] A nagyobb viták nem a liberális társadalom elveiről, hanem arról folynak, pontosan hol húzódik a határ a szabadság és az egyenlőség között, ahol meg kell állni, ahol a kiegyenlítődés bekövetkezik. Minden társadalom másképp fogja kiegyensúlyozni a szabadságot és az egyenlőséget, a skála Reagan Amerikájának vagy Thatcher Angliájának az individualizmusától az európai kontinens kereszténydemokráciájáig és Skandinávia szociáldemokráciájáig terjed. Ezek az országok társadalmilag nagyon különbözők lesznek mind szokásaikat, mind az élet minőségét tekintve, de bármilyen sajátos kiegyenlítődési módot választanak is, valamennyi alkalmazható a liberális demokrácia tágas sátrában, nem sérti az alapelveket. A nagyobb társadalmi demokrácia vágya nincs ellentétben a szabályos demokráciával, s így önmagában nem cáfolja meg a történelem befejeződésének a lehetőségét.

Bár a baloldaliak hovatovább félreteszik régi témájukat, a gazdasági osztályok kérdését, aligha várható, hogy nem hozakodnak elő újabb, esetleg radikálisabb, az egyenlőtlenség más formáira hivatkozó kifogásokkal. Az amerikai egyetemeken például már a rasszizmus, a szexizmus és a homofóbia, vagyis az egyenlőtlenség egyéb megnyilvánulásai váltották fel a baloldal hagyományos vesszőparipáját, az osztályproblémát. És ha egyszer elfogadott elvvé válik, hogy emberi méltósága jogán mindenkit egyenlő elismerés – *izothümiá*-jának a kielégítése – illet meg, semmi sem garantálja, hogy az emberek továbbra is békésen eltűrik az egyenlőtlenség természetes

vagy szükséges fennmaradt formáinak a létezését. A tény, hogy a természet egyenlőtlenül osztja el a képességeket, nemigen fér meg igazságérzetünkkel. A jelen generáció ugyan beletörődik ebbe az egyenlőtlenségbe mint szükséges vagy természetes tényezőbe, ez azonban nem jelenti azt, hogy a következő generációk is bele fognak törődni. Egy politikai mozgalom egyszer talán feleleveníti majd Arisztophanésznak a *Nőuralom*-ban kamatoztatott ötletét, s megpróbálja rákényszeríteni a jóképű fiúkat, hogy csúnya nőket válasszanak életük párjául és viszont,[443] vagy a jövő technikája arra is módot ad majd, hogy jóvá lehessen tenni a természet igazságtalanságát, s „tisztességesebben" lehessen elosztani az olyan „természeti kincseket", mint a szépség vagy az ész.[444]

Nézzük meg például, hogyan változott meg a szemlélet és a bánásmód a mozgássérültekkel kapcsolatban. Régebben a mozgássérülteket a természet mostoha-gyermekeinek tartották, akárcsak a kis növésűeket vagy a bandzsákat, akiknek bele kell nyugodniuk fogyatékosságaikba, nem tehetnek mást. A mai Amerika azonban nemcsak a fizikai sérültségüket igyekszik ellensúlyozni, hanem a méltóságuk sérelmét is enyhíteni próbálja. Sok kormányszerv és egyetem ezért viszonylag drága megoldásokat választott a mozgássérültek támogatására. Számos városi hatóság például ahelyett, hogy külön szállítószolgálatot szervezett volna nekik, a tömegközlekedést lebonyolító összes buszt átalakíttatta, hogy mozgássérültek is igénybe vehessék őket. Ahelyett, hogy a középületekben kis oldalbejáratokat képeztek volna ki tolókocsik számára, rámpákat építettek a főkapukhoz. Ezekkel a költséges erőfeszítésekkel nem annyira a mozgássérültek fizikai hátrányait akarták csökkenteni, hiszen ennek olcsóbb módja is lett volna, mint inkább a méltóságérzetüket kímélni. *Thümosz*-uk oltalmazása volt a cél, a természet legyőzésével és annak a bebizonyításával, hogy egy mozgássérült is felszállhat a buszra, és a főkapun mehet be egy épületbe, mint akárki más.

Az egyenlő elismerés, az *izothümia* szenvedélye nem feltétlenül csillapodik, ha a *de facto* egyenlőség és az anyagi bőség növekszik, sőt ezek még szíthatják is.

Tocqueville megmagyarázta, hogy ha a társadalmi osztályok vagy csoportok közti különbségek nagyok és ősi hagyományokra támaszkodnak, az emberek elviselik vagy elfogadják az adott helyzetet. De ha egy társadalomban szinte állandó a mozgás, és a csoportok közelebb kerülnek

egymáshoz, az emberek jobban észreveszik és zokon veszik a fennmaradó különbségeket. A demokratikus országokban az egyenlőség szeretete mélyebb és tartósabb szenvedély volt a szabadság szereteténél. A szabadságot demokrácia nélkül is el lehetett érni, a demokratikus korok egyetlen meghatározója azonban az egyenlőség volt, s ezért az emberek szívósabban ragaszkodtak hozzá. A szabadsággal való visszaélések – egy Leona Helmsley vagy egy Donald Trump öntelt hivalkodása, egy Ivan Boesky vagy egy Michael Milken bűnei, a károk, amelyeket az *Exxon Valdez* a Prudhoe-öbölben okozott – sokkal szembetűnőbbek, mint a túlságosan magas fokú egyenlőség árnyoldalai: a mindinkább terjedő középszerűség vagy a többség zsarnoksága. És míg a politikai szabadság jóvoltából a polgárok egy szűk rétege habzsolja az élvezeteket, az egyenlőség a nagy tömegeknek aprócska örömöket juttat.[445]

Így bár a liberalizmusnak az elmúlt négyszáz évben sikerült a *megalothümia* kirívóbb formáit távol tartania a politikai élettől, társadalmunkat továbbra is sokat foglalkoztatják majd az egyenlő méltóság megteremtésének kérdései. A mai demokratikus Amerikában rengetegen szentelik életüket az egyenlőtlenség maradványai teljes és végleges kiirtásának, elintézve – és ellenőrizve –, hogy egyetlen kislánynak se vágják le drágábban a haját, mint egy kisfiúnak, hogy egyetlen cserkészcsapat se kerüljön homoszexuális vezetők keze alá, hogy egyetlen épület se maradjon a kapuhoz felvivő tolókocsi-betonrámpa nélkül. Ezek a szenvedélyek nem annak ellenére, hanem éppen azért élnek Amerikában, mert kevés egyenlőtlenség maradt fenn.

A jövőben egy baloldali akció a liberalizmus ellen feltehetően egészen más formát ölt majd, mint amit ebben a században megszoktunk. A kommunizmus olyan közvetlenül és nyilvánvalóan fenyegette a szabadságot, és ez a doktrína mára úgy lejáratta magát, hogy nehéz nem észrevenni, mennyire ki van merülve az egész fejlett világban. Sokkal valószínűbb tehát, hogy a jövőbeli balos akció a liberalizmus köntösében fog próbálkozni: belülről igyekszik megváltoztatni az eszmerendszert, nem frontálisan támadja az alapvető demokratikus intézményeket és elveket.

Például majdnem minden liberális demokráciában nagyon megszaporodtak az új „jogok” az utóbbi évtizedekben. Sok demokrácia nem érte be az élet, a szabadság és a tulajdon védelmével, s a nyugalom és a visszavonultság, az utazás, a foglalkoztatottság, az üdülés, a szexuális

választás, az abortusz, a gondtalan gyermekkor stb. jogát is biztosította. Magától értetődik, hogy e jogok nagy részének homályos a társadalmi tartalma, és sok közülük ellentmond egymásnak. Könnyű megjósolni, hogy lesznek helyzetek, amikor ezek az újsütetű jogok, melyeknek a teljesebb társadalmi egyenlőség megteremtése volt a célja, komoly összeütközésbe kerülnek mondjuk a Függetlenségi nyilatkozatban és az alkotmányban meghatározott alapvető jogokkal.

A jogok természetéről folyó jelenlegi vitáink egy mélyebb filozófiai válságból adódnak, amely az ember racionális megértésének a lehetőségével kapcsolatos. A jogok közvetlen forrása annak megértése, mi az ember, de ha nincs egyetértés az ember természetét illetően, vagy ennek megértése elvben lehetetlennek számít, akkor minden kísérlet jogok meghatározására vagy új és esetleg indokolatlan jogok megalkotásának a megakadályozására eleve kudarcra lesz ítélve. Egy példa, hogy ez miképp következhet be: vizsgáljuk meg a jogok egyetemessé tételének végső és végletes lehetőségét, amely az ember és a nem ember közti megkülönböztetés megszűnésével jár.

A klasszikus politikai filozófia azt tartotta, hogy méltóság tekintetében az ember valahol az állatok és az istenek között áll, hogy természete részben állati, de értelme van, azaz egy sajátosan emberi tulajdonsága, amely más fajoknál nem lelhető fel. Kant és Hegel, valamint a keresztény hagyomány számára, melyre építettek, az ember és a nem ember megkülönböztetése döntő fontosságú volt. Az emberek méltósága, állították, magasabb rendű, mint bármi másé a természetben, mert egyedül ők *szabadok*, azaz okozatlan okok, nem determinálja őket az ösztön, és képesek autonóm erkölcsi döntésre.

Manapság sokat *beszélnek* az emberi méltóságról, de abban nincs konszenzus, miért van az embernek méltósága. Azt kétségkívül kevesen hiszik, hogy azért, mert erkölcsi döntésekre képes. A modern természettudomány és filozófia Kant és Hegel óta egyre nagyobb nyomatékkal és egyöntetűséggel tagadja az autonóm erkölcsi döntés lehetőségét, s az emberi viselkedést teljes egészében szubhumán és szubracionális indítékokkal magyarázza. Amit Kant valaha szabad és racionális döntésnek látott, azt Marx gazdasági erőknek, Freud pedig mélyen rejlő szexuális gerjedelmeknek tulajdonította. Darwin kinyilatkoztatta, hogy az ember szó szerint az állatból fejlődött ki, s azt, hogy micsoda, a biológia és a biokémia újabb és újabb felfedezésekkel

világítja meg. Századunk társadalomtudománya megállapította, hogy az ember társadalmi és környezeti hatások terméke, s viselkedését bizonyos determinisztikus törvények szabályozzák, akárcsak az állatokét. Az utóbbit tanulmányozva a tudósok kiderítették, hogy az állatok szintén vívnak presztízspárbajokat, s talán büszkeséget is éreznek, és elismerésre is vágyódnak. A modern ember már látja, hogy a nietzschei „élő iszap”-tól folyamatos fejlődés vezet fel hozzá; csak mennyiségileg különbözött, minőségileg nem, az állatoktól, melyektől származott. Az autonóm ember, aki racionálisan alkalmazkodni tud a magamagának teremtett törvényekhez, öntömjénező mítosszá degradálódott.

Magasabb rendű méltósága feljogosítja az embert, hogy meghódítsa a természetet, vagyis hogy formálja, felhasználja céljaira, amit a modern természettudomány tett lehetővé. De lám, a modern természettudomány kimutatta, hogy nincs lényegbevágó különbség ember és természet között, hogy az ember csak az „iszap” egy jobban megszervezett és racionális formája. De ha nincs alapunk azt mondani, hogy az ember méltósága magasabb rendű, mint a természeté, akkor az embernek nincs joga uralkodni a természet felett. Az egyenlősítő szenvedély, amely tagadja, hogy számottevő különbségek vannak az emberek között, tovább mehet egy lépéssel, és azt is tagadhatja, hogy számottevő különbségek vannak az ember és a magasabb rendű állatok között. Az állatvédő mozgalmak azzal érvelnek, hogy a majmok, a patkányok vagy a cobolyok ugyanúgy tudnak szenvedni, mint az emberek, a delfin pedig a jelek szerint magasabb szintű intelligenciával van megáldva; miért tiltja hát a törvény az emberölést, s miért nem tiltja ezeknek az élőlényeknek a legyilkolását?

Az érvelés azonban itt nem áll meg. Mert hogyan különböztetjük meg a magasabb rendű és az alacsonyabb rendű állatokat? Ki tudja eldönteni, mi szenved a természetben? És egyáltalán, miért tekintjük a fájdalomérzés képességét vagy a magasabb szintű intelligenciát jogcímnek a nagyobb megbecsülésre? Végül pedig, miért van az embernek több méltósága, mint a természeti világ bármely részének, a legegyszerűbb kődarabtól a legtávolibb csillagig? Miért ne lehetnének a rovaroknak, a baktériumoknak, a belekben tanyázó élősdieknek, a HIV-víru-soknak ugyanolyan jogaik, mint az embereknek?

A tény, hogy a legtöbb mai környezetvédőnek kételyei vannak az utóbbit illetően, arról árulkodik, hogy még mindig a magasabb rendű emberi méltóság valamilyen koncepciójában hisznek. Vagyis azért akarják

megvédeni a fókabébiket és a kígyónyakú madarakat, mert *mi emberek* kedveljük őket és ragaszkodunk hozzájuk. Csakhogy ez képmutatás a részükről. Ha racionális alapon nem mondható ki, hogy az ember méltósága magasabb rendű, mint a természeté, akkor racionális alapon az sem mondható ki, hogy a természet egy részének, például a fókabébiknek a méltósága magasabb rendű, mint más részeié, például a HIV-vírusé. És valóban van is a környezetvédő mozgalomnak egy szélsőséges irányzata, amely következetesebb ebben, mert azt tartja, hogy a természet mint olyan – nemcsak az érző és értelmes állatok, hanem az összes természeti képződmény – egyenjogú az emberrel. Ennek a felfogásnak a hívei közömbösen veszik tudomásul, hogy bizonyos országokban, köztük Etiópiában, százezrek, milliók halnak éhen, szerintük ugyanis a természet egyszerűen így vág vissza az ember elbizakodottságáért, s meg vannak győződve róla, hogy az emberiségnek vissza kell térnie „természetes" létszámához, mintegy százmillióhoz (a jelenlegi több mint ötmilliárd helyett), akkor nem fogja többé zavarni – ahogy az ipari forradalom óta állandóan – a világ ökológiai egyensúlyát.

Az egyenlőség elvének a kiterjesztése az emberről az egész világra ma talán bizarrnak hangzik, de hozzátartozik ahhoz a kérdéshez, amely gondolkodásunkat zsákutcába vitte: mi az ember? Ha valóban azt hisszük, hogy nem képes erkölcsi döntésekre és értelme autonóm használatára, s minden tekintetben megmagyarázható szubhumán okokkal és indítékokkal, akkor nemcsak lehetséges, de *elkerülhetetlen*, hogy a jogok az állatokra és a természet egyéb elemeire is fokozatosan kiterjedjenek. Az egyenlő és egyetemes, sajátos emberi méltósággal rendelkező emberiség liberális koncepcióját támadni fogják mind felülről, mind alulról: egyrészt azok, akik szerint bizonyos csoportidentitások fontosabbak ember voltunknál, másrészt azok, akik rendíthetetlenül hiszik, hogy emberi mivoltunk semmiben sem különbözik a nem emberek mivoltától. És mivel a modern relativizmus szellemi zsákutcában hagyott bennünket, egyik támadást sem tudjuk majd véglegesen visszaverni, nem tudjuk megvédeni a hagyományos értelemben vett liberális jogokat.

A kölcsönös elismerésnek az a fajtája, amelyben az egyetemes és egységes államban részünk lehet, sokakat nem elégít ki teljesen, mert – hogy Adam Smith megfogalmazását használjuk – a gazdag ember változatlanul kérkedik a gazdagságával, a szegény pedig változatlanul szégyenkezik a szegénysége miatt, s úgy érzi, felebarátai észre sem veszik.

Noha a kommunizmus összeomlott, az elismerés viszonosságának a hiányosságai a jövőben is arra sarkallják majd a baloldaliakat, hogy próbáljanak alternatívákat találni a liberális demokrácia és a kapitalizmus helyett.

De bár a liberális demokráciát főképp az egyenlő emberek egyenlőtlen elismeréséért szokták elmarasztalni, a nagyobb és végső soron komolyabb veszély feltehetőleg jobb felől fenyeget, vagyis a liberális demokráciának az a tendenciája lesz majd a forrása, hogy nem egyenlő embereknek egyenlő elismerést biztosít. A következő fejezetben ezt fogjuk megvizsgálni.

28
A mell nélküli emberek

A modern idők legáltalánosabb jele: az ember hihetetlenül sokat vesztett méltóságából a saját szemében. Sokáig valójában középpontja és tragikus hőse volt a létnek; majd legalábbis igyekezett bebizonyítani, hogy szoros kapcsolatban áll a lét döntő és önmagában értékes oldalával – mint minden metafizikus, aki meg akarja őrizni az ember méltóságát, mert szentül hiszi, hogy az erkölcsi értékek sarkalatos értékek. Aki elszakad Istentől, még erősebben ragaszkodik az erkölcsbe vetett hitéhez.

Nietzsche: A hatalom akarása[446]

Nem fejezhetjük be fejtegetéseinket anélkül, hogy néhány szót ne szentelnénk annak a valakinek, aki a történelem végén állítólag megjelenik, az *utolsó embernek.*

Hegel úgy vélte, az egyetemes és egységes állam teljes mértékben feloldja az úr-rabszolga viszonyban uralkodó ellentmondást, a maguk uraivá téve a rabszolgákat. Az urat már nem olyan „lények” ismerik el, akik nem egészen emberek, s a rabszolgáktól sem tagadják meg már ember voltuk elismerését. Minden egyén szabad és tudatában van saját értékének, s azért ismeri el a többi egyént, mert ők is szabadok és tudatában vannak saját értéküknek. És bár az úr-rabszolga ellentmondás megszűnt, mindkét összetevőjéből megmaradt valami: az úr szabadsága és a rabszolga munkája.

A Hegel-kritika egyik nagy pólusa Karl Marx volt, aki tagadta az elismerés egyetemes voltát: osztálytársadalomban ennek a megvalósítása lehetetlen. Ám a kritika másik pólusa Nietzsche volt, s ő mélyebbre ásott. Mert bár Nietzsche eszméit soha semmiféle tömegmozgalom vagy politikai párt sem testesítette meg, mint a Marxéit, a kérdések, melyeket a történelmi folyamat irányára vonatkozólag feltett, máig megoldatlanok, s valószínűleg azután is megoldatlanok maradnak, hogy az utolsó marxista rezsim eltűnt a föld színéről.

Nietzsche nem sok különbséget látott Hegel és Marx között, mivel a céljuk közös volt: egy olyan társadalom, melyben az elismerés egyetemes. Ő viszont a következő kérdést vetette fel: vajon az az elismerés, amely egyetemessé tehető, egyáltalán érdemes-e rá, hogy megszerezzük vagy birtokoljuk? Vajon az elismerés *minősége* nem sokkal fontosabb-e, mint az egyetemessége? És az egyetemessé tétel mint cél nem teszi-e szükségképpen banálissá és értéktelenné az elismerést?

Nietzsche utolsó embere lényegében a diadalmas rabszolga volt. Teljesen egyetértett Hegellel abban, hogy a kereszténység rabszolga-ideológia, s hogy a demokrácia a kereszténység szekularizált formája. Az állampolgároknak a törvény előtti egyenlősége annak a keresztény eszménynek a megvalósítása – állította –, hogy a Meny-nyek Országában minden hívő egyenlő. De az emberek Isten előtti egyenlőségének keresztény hite nem több előítéletnél, s ez az előítélet a gyengék érzéseiből született, akik neheztеltek az erősebbekre. A keresztény vallás abból a felismerésből ered, hogy a gyengék legyőzhetik az erőseket, ha nyájjá verődnek össze, s fegyverül a bűnösséget és a lelkiismeretet használják. A modern időkben ez az előítélet széles körben elterjedt és ellenállhatatlanná vált, nem azért, mert igaznak bizonyult, hanem mert a gyengék száma felduzzadt.[447]

Nietzsche nem tartotta a liberális demokráciát az úr erkölcse és a rabszolga erkölcse szintézisének, mint Hegel. A rabszolga feltétlen győzelmét látta benne.[448] Az úr szabadsága és kielégülése semmilyen formában sem maradt meg, mert a demokratikus társadalomban voltaképp senki sem *uralkodik.* A liberális demokrácia tipikus polgára az az egyén, aki Hobbes és Locke jó tanítványaként az önfenntartás kényelmes-kellemes formájáért feladja a magasabb rendű értékébe vetett büszke hitét. Nietzsche szerint a demokratikus emberben csak vágy és ész van, s nagyon

leleményes: hosszú távú érdekeit mérlegelve mindig talál új eszközöket temérdek apró-cseprő igénye kielégítésére. A *megalothümia* azonban teljesen hiányzik belőle, elégedett, boldog, és képtelen restelkedni azért, hogy nem tud fölébe emelkedni ezeknek az igényeknek.

Hegel természetesen azt állította, hogy a modern ember mind az elismerésért, mind a vágy kielégítéséért küzdött, s célját akkor érte el, amikor részesült az egyetemes és egységes állam polgárait megillető jogokban. Mármost kétségtelen tény, hogy a jogfosztottak harcolnak a jogaikért, ahogy harcoltak Kelet-Európában, Kínában és a Szovjetunióban. De megint más kérdés, hogy emberileg *kielégülnek-e*, pusztán mert megkapták a kívánt jogokat. Az embernek eszébe jut Groucho Marxnak az a vicce, hogy nem szeretne a tagja lenni egy olyan klubnak, amely hajlandó őt felvenni: mit ér az az elismerés, amelyben mindenki részesül, csupán azért, mert ember? Egy sikeres liberális forradalom után, amilyen például az 1989-es keletnémet volt, mindenki haszonélvezője lesz az új jogrendnek. Mégpedig akár küzdött, akár nem küzdött a szabadságért, akár csak elégedett volt a régi rezsim alatti rabszolgaélettel, akár a rezsim politikai rendőrségének dolgozott. Az a társadalom, amely ilyen elismerést nyújt, megfelelő kerete lehet a *thümosz* kielégítésének, és tagadhatatlanul jobb annál, amely mindenkitől megtagadja az emberi jogokat. De vajon a liberális jogok elnyerése önmagában azt is jelenti-e, hogy teljesült az a hő óhaj, amely élete kockáztatására ösztönözte az arisztokrata urat? És ha sokan be is érnék az elismerés e szerény formájával, kielégítené-e ez a keveseket, akiknek a természete sokkalta becsvágyóbb? Ha mindenki *teljes mértékben* elégedett volna azzal, hogy gyakorolhatja demokratikus jogait, és az állampolgárságon kívül semmi másra nem vágyna, nem találnánk-e végső soron megvetésre méltónak ezeket az embereket? Másrészt viszont, ha az egyetemes és kölcsönös elismerés lényegében kielégítetlenül hagyná a *thümosz-t*, nem volna ez a demokratikus társadalmak súlyos gyöngeségének a jele?[449]

Az egyetemes elismerés fogalmának eredendő ellentmondásai jól tanulmányozhatók az Egyesült Államokban az utóbbi években kezdődött „önbecsülés-mozgalmon”, különösen azon az önbecsülés-bizottságon, melyet Kalifornia állam alapított 1987-ben.[450] Ez a mozgalom azon a helyes pszichológiai megfigyelésen alapszik, hogy a sikeres tevékenységhez önbizalom szükséges, s azoknál, akik ennek híjával vannak, abbeli hitük, hogy értéktelen emberek, önmagát beteljesítő próféciává válik.

Kiindulási pontja az a kanti és egyben keresztény tétel – még ha a szervezők nincsenek is tisztában mozgalmuk szellemi gyökereivel –, hogy mindenki ember, s ennélfogva bizonyos méltósága van. Kant a keresztény hagyományt követve azt mondta volna, hogy minden ember egyformán képes annak eldöntésére, az erkölcsi törvény szerint akar-e élni vagy sem. Ám ez az egyetemes méltóság attól függ, hogy az ember meg tudja-e állapítani, hogy bizonyos tettek ellenkeznek az erkölcsi törvénnyel, tehát rosszak. Csak az becsülheti magát valóban, aki képes szégyenkezni vagy önutálatot érezni, ha nem teljesít bizonyos feltételeket.

A mai önbecsülés-mozgalommal a probléma az, hogy a tagjai, mivel demokratikus és egyenlőségre törekvő társadalomban élnek, ritkán hajlandók eldönteni, mi a becsülendő. Inkább csak szét akarnak rajzani, mindenkit megölelni és elmondani nekik, hogy bármilyen nyomorúságos is az élete, bárhogy lealacsonyodott ő maga még mindig értékes ember, *valaki*. Senkit és semmit sem akarnak kirekeszteni mint értéktelent. Nos, ez a taktika néha beválik: olyanokba, akik a mélypontra jutottak, akiket elhagyott a szerencse, egy kritikus időszakban bátorságot önthet, hogy valaki teljes támogatásáról biztosítja őket az emberi méltóságuk, a „személyiség" voltuk miatt. De az anya, aki elhanyagolja gyermekét, az apa, aki folytatja az ivást, a lány, aki hazudik, végül is tudni fogja, hogy helytelenül cselekszik, mert „a trükkök, amelyek másoknál hatnak, semmit sem érnek abban a nagyon is világos kis sikátorban, ahol az ember önmagával randevúzik". Az önbecsülésnek valamiféle – lehet akármilyen szerény – teljesítményhez kell kapcsolódnia. És minél több volt a nehézség, annál nagyobb az önbecsülés: aki kibírja a tengerészgyalogos-alapkiképzést, büszkébb magára, mint az, aki kibírja a sorbaállást a népkonyhán. De mi, liberális demokráciák polgárai nagyon húzódozunk attól, hogy egy bizonyos személyt, életstílust vagy tevékenységet jobbnak és értékesebbnek nyilvánítsunk egy másiknál.[451]

Van az elismerésnek egy további problémája is, melyet így foglalhatunk össze: „Ki értékel?" Mert nem függ-e az elismerés okozta elégedettség jelentős mértékben attól, hogy ki az, aki értékel bennünket? Nem szerez-e jóval nagyobb örömet, ha olyan valakitől származik az elismerés, akinek az ítéletében megbízunk, mint ha sokaktól származik, akiknek a véleményéről nem sokat tartunk? És nem szükségszerű-e, hogy az elismerés legmagasabb és így legtöbb örömet okozó formájában egyre kisebb csoportok részesítsék az embert, mivel a legnagyobb teljesítményeket csak olyanok ítélhetik meg,

akik hasonlókra képesek? Például egy elméleti fizikust valószínűleg sokkal boldogabbá tenne, ha munkáját legkiválóbb fizikuskollégája ismerné el, s nem a *Time* magazin. De az elismerés minősége még azoknak az esetében is döntő fontosságú, akik nem büszkélkedhetnek ilyen eredményekkel. Mert például az a fajta elismerés, amelyben egy mai nagy demokrácia részesíti a polgárait, feltétlenül kielégítőbb-e, mint az, amelyben az agrártársadalmak zárt, szorosan összefüggő kis közösségeinek a tagjai részesültek? Az utóbbiak ugyanis, bár nem voltak a mai értelemben vett politikai „jogaik", kicsiny és stabil társadalmi csoportokba tartoztak, a rokonság, a munka, a vallás stb. kötelékei fűzték össze őket, s kölcsönösen „elismerték" és tisztelték egymást, bár sokszor el kellett viselniük feudális uraik kapzsiságát és önkényét. A modern városok hatalmas bérkaszárnyáinak lakói viszont számíthatnak ugyan az állam elismerésére, de még azok számára is idegenek, akikkel együtt élnek és dolgoznak. Nietzsche úgy vélekedett, hogy igazi emberi kiválóságra, nagyságra vagy nemességre csakis arisztokratikus társadalmakban van mód.[452] Más szóval a valódi szabadság vagy alkotókészség forrása egyedül a *megalothümia* lehet, vagyis bizonyos embereknek az a vágya, hogy elismerjék: különbek másoknál. Még ha egyenlőknek születnénk is, sose vetnénk latba minden képességünket, ha egyszerűen csak olyanok akarnánk lenni, mint bárki más. Mert ahhoz, hogy az átlagosnál többet tudjunk kicsiholni magunkból, szükséges a vágy, hogy elismerjék: többet érünk az átlagnál. Ez a vágy nemcsak a hódítás és az imperializmus alapja, hanem minden értékes alkotás előfeltétele, legyen az nagy szimfónia, festmény, etikai kódex vagy politikai rendszer. Nietzsche rámutatott, hogy az igazi kiválóság minden formájának elégedetlenségből kell erednie, az énnek önmagával való meghasonlásából s végül is az én ellen viselt háborúból, ami tengernyi szenvedéssel jár: „az emberben káosznak kell uralkodnia ahhoz, hogy megszüljön egy táncoló csillagot". A jó egészség és az önelégültség *tehertétel.* A *thümosz* az embernek az a része, amely szántszándékkal keresi a küzdelmet és az áldozatot, amely bizonyítani próbálja, hogy az én jobb és magasabb rendű valami, mint a félelmeknek, szükségleteknek és ösztönöknek engedelmeskedő, fizikailag determinált állat. Nem mindenki érzi ezt a vonzást, de azt, aki érzi, *thümosz*-a sugallatára nem elégíti ki a tudat, hogy csupán egyenrangú és -értékű a többi emberrel.

Az *egyenlőtlenségre* való törekvés az élet minden területén megnyilvánul, még olyan eseményekben is, mint a bolsevik forradalom,

amely a teljes egyenlőségre alapozott társadalmat akart teremteni. A Lenin-, Trockij- és Sztálin-szabású egyéniségek személy szerint nem arra törekedtek, hogy pusztán egyenlők legyenek az egyenlőkkel: ha így lett volna, Lenin sose hagyja ott Szamarát, és Sztálin folytatja tanulmányait a tbiliszi papneveldében. Egy forradalom véghezviteléhez és egy egészen új társadalom létrehozásához jelentékeny emberek kellenek, a szokásosnál nagyobb keménységgel, képzelőerővel, kíméletlenséggel és intelligenciával, ami mind bőven megvolt az említett ősbolsevikokban. De lám, az a társadalomfajta, melyet építeni kezdtek, épp a rájuk oly jellemző becsvágyat akarta kiirtani. Talán ez magyarázza, hogy valamennyi baloldali mozgalom, a bolsevikoktól és a kínai kommunistáktól a német zöldekig, vezetői „személyi kultusza” miatt végül is válságba kerül: az egyenlőségre törekvő társadalom izothümotikus eszményei és az ilyen társadalom megvalósításához szükséges megalothümotikus embertípusok közt elkerülhetetlen a feszültség.

A Leninek és Trockijok tehát, akik valami tisztábbért és magasabbért küzdenek, valószínűleg inkább olyan társadalmakban lépnek fel, amelyeknek az alapelve az, hogy *nem* minden ember egyenlő. A demokratikus társadalmak, melyeknek az alaptétele ennek az ellenkezője, azt a felfogást pártolják, hogy minden életstílus és érték egyenlő. Nem írják elő a polgáraiknak, hogy miképp éljenek, nem rágják a szájukba, mi teheti őket boldoggá, erényessé vagy naggyá.[453] Ehelyett a tolerancia erényét ápolják, amely a demokratikus társadalmak *fő* erényévé válik. És ha az emberek képtelenek állást foglalni, kijelenteni, hogy ez vagy az az életmód jobb, mint a többi, végül is kijelentik, hogy maga az élet a jó, a test a fontos, az összes szükségletével és félelmével. Ha a lelkek nem is lehetnek egyformán erényesek vagy tehetségesek, minden test szenvedhet; a demokratikus társadalmak ezért részt-vevőek, s elsőrendű feladatuknak tartják, hogy a testet megóvják a szenvedéstől. Nem véletlen, hogy a demokratikus társadalmakban az emberek leginkább az anyagi gyarapodásukkal foglalkoznak, s hogy a gazdasági világ, melyben élnek, nagy figyelmet szentel a testnek, és kielégíti számtalan apró igényét. Nietzsche szerint az utolsó emberek „odahagyták vala a tájékokat, a hol kemény volt az élet: mert melegség kell nékik”.

Még dolgoznak, mivelhogy a dolog szórakozás. Ámde szorgoskodnak, hogy a szórakozás ne támadja meg őket. Nem szokás már elszegényedni, se

meggazdagodni: mind a kettő túlságosan megerőltető. Ki akar még uralkodni? Ki még engedelmeskedni? Mind a kettő túlságosan megerőltető.

Nincs pásztor és egy a nyáj! Mindenki egyet akar, mindenki egyenlő: aki máskép érez, önkéntesen bolondokházába vonul.[454]

A demokratikus társadalmak tagjainak különösen nehezükre esik olyan közéleti kérdésekkel foglalkozni, amelyeknek tényleges erkölcsi tartalmuk van. Az erkölcs megköveteli a jobb és a rosszabb, a jó és a rossz megkülönböztetését, ami ellenkezni látszik a tolerancia demokratikus elvével. Ez az oka, hogy az utolsó ember legfőbb gondja hovatovább az egészsége és a biztonsága lesz, mivel ekörül nem lehet vita. Amerikában ma úgy érezzük, jogunk van bárkit bírálni, amiért dohányzik, de a vallási hitéről és a morális magatartásáról nem mondhatunk véleményt. Az amerikaiak már sokkal többet törődnek az egészségükkel – mit esznek és isznak, milyen testgyakorlást végeznek, jó színben, rossz bőrben vannak-e –, mint azokkal az erkölcsi kérdésekkel, amelyeken őseik annyit emésztődtek.

Mivel az önfenntartást mindenek fölé helyezi, az utolsó ember Hegel rabszolgájára hasonlít, akinek véres viadalával a történelem elkezdődött. Az utolsó ember helyzete azonban rosszabb, mivel azóta lezajlott egy hosszú történelmi folyamat, az emberi társadalom „komplex és kumulatív”, az eredményeket és tapasztalatokat felhalmozó fejlődése a demokrácia irányában. Nietzsche szerint ugyanis egy élőlény csak akkor lehet egészséges, erős vagy termékeny, ha bizonyos határok, egy sereg érték és hit keretei között él, melyeket feltétel és kritika nélkül elfogad. „Egyetlen művész sem fogja megfesteni a képét, egyetlen hadvezér sem fogja megnyerni a csatáját, egyetlen nemzet sem fogja kivívni a szabadságát”, ha nincsenek ilyen „határai”, ha nem szereti a munkáját „sokkal, de sokkal jobban, mint az megérdemli”.[455]

Ám hogy így szeressük, azt épp a történelem ismerete teszi lehetetlenné. Mert a történelemből megtanultuk, hogy a múltban számtalan „határ” volt: civilizációk, vallások, etikai kódexek, értékrendek. Azok, akiknek az életét megszabták, akik nem ismerhették úgy a történelmet, mint mi, modern emberek, meg voltak győződve róla, hogy egyedül az ő hitük, az ő törvényük a helyes. Azok viszont, akik jóval később kapcsolódtak bele ebbe a folyamatba, akik az emberiség öregkorát élik meg, nem lehetnek ilyen kritikátlanok. Hála a modern nevelésnek, az általános képzésnek, amely

feltétlenül szükséges ahhoz, hogy a társadalmak felkészülhessenek a modern gazdasági életre, az emberek megszabadulnak a hagyomány és a tekintély kötelmeitől. Felfedezik, hogy hitük és értékrendjük csak egy a sok közül, hogy nem szilárd talaj, hanem délibáb, amely eltűnik, ha közelebb megyünk, s mögötte feltűnik egy másik. Ez az oka, hogy a modern ember az *utolsó* ember: a történelem viszontagságai elcsigázták, s rá kellett jönnie, hogy az értékek közvetlenül nem érvényesíthetők.

A modern nevelés tehát bizonyos mértékig a relativizmus felé terel bennünket, amely azt tanítja, hogy minden hit és értékrend csak a maga idejében és helyén érvényes, s hogy egyik sem igaz, hanem azoknak az előítéleteit és érdekeit tükrözik, akik hirdetik. Az a doktrína, mely szerint nincs kiváltságos felfogás, nagyon szépen illik a demokratikus ember abbeli vágyához, hogy azt hihesse, az ő életmódja éppolyan jó, mint bármelyik más. A relativizmus ebben az összefüggésben nem a nagy vagy az erős, hanem a középszerű ember felszabadításához vezet, akinek megmondták, hogy nincs miért szégyenkeznie.[456] A rabszolga a történelem kezdetén nem volt hajlandó a véres viadalban kockára tenni az életét, mert ösztönösen félt. Az utolsó embernek a történelem végén *esze agában sincs* egy ügyért kockára tenni az életét, mert látja, hogy a történelem tele van céltalan csatákkal: az emberek azért öldösték egymást, hogy eldőljön, kereszténynek vagy muzulmánnak, protestánsnak vagy katolikusnak, németnek vagy franciának kell lenniük. A lojalitásokról, amelyek döbbenetesen bátor tettekre és áldozatokra sarkalltak némelyeket, utólag kiderült, hogy ostoba előítéletek. Akik viszont modern nevelést kaptak, nyugodtan üldögélnek otthon, s roppant elégedettek magukkal, amiért olyan felvilágosultak, s távol áll tőlük minden fanatizmus. Ahogy Nietzsche Zarathustrája mondja róluk: „Mert íme így szólotok: »Valóságosak vagyunk egészen, s nincs bennünk se hit, se babona.« És kidüllesztenétek a melleteket is – de sajna, az sincs!”[457]

Sokan vannak azonban a mai demokratikus társadalmakban, kivált fiatalok, akiknek nem elég, hogy elégedettek lehetnek a felvilágosultságukkal, akik szeretnének „bizonyos határok közt élni”. Vagyis szívesen választanának valamilyen hitet és köteleznék el magukat a liberalizmusnál mélyebb értékeknek, olyanoknak, mint amilyeneket a hagyományos vallások kínálnak. Csakhogy egy szinte megoldhatatlan problémával kerülnek szembe. Több hit közül választhatnak, mint talán bármely más társadalomban a történelem folyamán: lehetnek muzulmánok,

buddhisták, teozófusok, Hare Krisna-hívők vagy Lyndon LaRouche követői, a hagyományosabb döntésekről nem is beszélve, hiszen katolikusok vagy baptisták is lehetnek. De már maga az óriási választék is elképesztő, s akik elindulnak az egyik ösvényen, tudják, hogy számos más ösvényen is elindulhattak volna. Az embernek egy Woody Allen-figura jut eszébe, Mickey Sachs, aki megtudva, hogy végbélrákja van, fejvesztve végigrohan a világvallások „szupermarket”-ján, és „bevásárol”. Ami pedig végül is megbékíti az élettel, nem kevésbé önkényes döntés: Louis Armstrong *Potato Head Blues*-ét hallgatva megállapítja, hogy mégiscsak vannak értékes dolgok.

Amikor a közösségeket még egy hit fogta össze, nemzedékről nemzedékre szállva évszázadokon át, e hit tekintélye vitathatatlan volt, s az egyének erkölcsiségének alkotóelemévé vált. A hit kötötte az embereket a családjukhoz s a társadalomnak mint egésznek a többi tagjához. A mai demokratikus társadalmakban egy ilyen döntés kevés kiadással és következménnyel jár, de kevesebbet is nyújt. A hit már inkább elválasztja egymástól, mint összehozza az embereket, annyi az alternatíva. Persze csatlakozhatunk a sok kis hívő közösség egyikéhez is, ám ezek aligha illenek össze a munkahelyi közösségünkkel és a szomszédságunkkal. És ha az embert a hite miatt kellemetlenségek érik – ha kitagadják a szülei, vagy rájön, hogy guruja dézsmálja a közös kasszát –, a hit rendszerint éppúgy lelohad, kialszik, mint a felnőtté érés egy-egy korszakának más fellángolásai.

Nietzschének az utolsó emberrel kapcsolatos aggodalmai visszhangra találtak számos modern gondolkodónál, akik a demokratikus társadalmak jellegével foglalkozva a jelenségek mélyét kutatták.[458] Sőt Tocqueville-t már Nietzsche előtt nyugtalanította, hogy a demokrácia kiteljesedésével az úr életformája netán végképp eltűnik. Az úr ugyanis, aki törvényt szabott mindenkinek, önmagát is beleértve, ahelyett, hogy passzívan betartotta volna a más törvényét – az úr egyrészt nemesebb volt, mint a rabszolga, másrészt több kielégülésben volt része. Tocqueville ezért abban, hogy a demokratikus Amerikában az élet erősen magánjellegű, súlyos problémát látott, mert így a morális kapcsolat, amely a demokrácia előtti közösségekben megvolt az emberek között, lassan elsorvadhat. Mint később Nietzschét, nyomasztotta az eshetőség, hogy az urak és a rabszolgák közti törvényes viszony megszűnése az utóbbiakat nem a maguk uraivá teszi, hanem kiszolgáltatja egy újabb rabszolgaságnak.

Megpróbálom elképzelni, milyen új jellegzetességei lehetnek a zsarnokságnak a világban: olyan egymáshoz hasonló és egyenlő emberek tömegét látom, akik szüntelenül önmaguk körül forognak, hogy kicsinyes és közönséges örömöket szerezzenek maguknak, s ez betölti lelküket. Mindnyájan magányosak, a többiek sorsához szinte semmi közük: számukra az egész emberiséget gyermekeik és közeli barátaik jelentik; ami pedig honfitársaikat illeti, mellettük élnek, de nem látják őket; megérintik, de egyáltalán nem érzékelik őket; csak önmagukban és önmagukért léteznek, s ha a család még megmaradt is számukra, hazájuk már nincs többé.

Fölöttük pedig ott lebeg egy végtelen és oltalmazó hatalom, amely egymaga akar gondoskodni kedvteléseikről és őrködni sorsuk felett. Ez a hatalom kizárólagos, részletekbe hatoló, rendszeres, előrelátó és szelíd. Az atyai hatalomhoz hasonlítana, ha célja, mint ez utóbbinak, szintén a férfikorra való felkészítés volna; ám épp ellenkezőleg, minden vágya végérvényesen gyermeki szinten tartani a polgárokat; szereti, ha mulatnak az emberek, ám akkor csak a mulatságon járjon az eszük.[459]

Egy olyan hatalmas országban, mint Amerika, az állampolgári kötelességek minimálisak, s az ország nagyságához képest az egyének oly kicsinyek, hogy korántsem érzik magukat a saját uraiknak, hanem inkább gyengéknek és tehetetleneknek az eseményekkel szemben, amelyeket nem tudnak kézben tartani. A legelvontabb és legelméletibb szintet kivéve mi értelme van tehát kijelenteni, hogy az emberek a maguk urai lettek?

Igen, Tocqueville ebben megelőzte Nietzschét, nagyon jól látva, mi ment veszendőbe, amikor az arisztokratikus társadalmak demokratizálódtak. A demokráciák, állapította meg, kevesebbet hoznak létre azokból a szép, de haszontalan dolgokból, amelyek az arisztokratikus társadalmakra oly jellemzőek, a költeményektől és metafizikai teóriáktól a Fabergé-tojásokig; másrészt viszont, s ezt már mi tesszük hozzá, jóval nagyobb mennyiségben hoznak létre hasznos, de rút dolgokat: szerszámgépeket, autópályákat, Toyota Camrykat és előre gyártott elemekből épült házakat. (A mai Amerika ezt odáig „fejlesztette”, hogy a legragyogóbb tehetségű és legjobban dédelgetett ifjú emberek olyan dolgokat hoznak létre, amelyek se nem szépek, se nem hasznosak, például periratokat, amelyekből az ügyvédek egész hegyeket hordanak össze minden évben.) De a finom ízlésű művészek és iparművészek megfogyatkozása semmiség volt ahhoz képest,

hogy az erkölcsi és elméleti szférában is megfogyatkoztak bizonyos emberi lehetőségek, amelyeket korábban a sok szabad idővel rendelkező arisztokratikus társadalmak határozottan hasznosságellenes éthosza biztosított. Könyvének egyik híressé vált passzusában Tocqueville ezt mondja Pascalról, a matematikusról és vallási íróról:

Ha Pascal csak busás haszonra tör, vagy ha egyedül a dicsőségvágy fűti, nem hihetném, hogy valaha is latba tudta volna vetni – mint megtette – szelleme minden erejét annak érdekében, hogy jobban felfedje a Teremtő legrejtettebb titkait. Mikor azt látom, hogy valamiképpen kiragadja lelkét az élet nyomasztó gondjai közül, azért, hogy teljes egészében ennek a kutatásnak szentelje, s amikor, túl korán széttörve a testhez láncoló kapcsokat, megöregedve hal meg nem egész negyvenévesen, döbbenten állok meg, és megvilágosodik előttem: nem hétköznapi ok hoz létre ilyen erőfeszítéseket.[460]

Pascal, aki gyerekkorában önállóan újra felfedezte Euklidész tételeit, harmincegy éves korában visszavonult egy kolostorba. Arra a székre, melyen akkor ült, amikor tanácsot kérőket fogadott, szögekkel kivert szíjat feszített, s ha észrevette, hogy élvezi a társalgást, a szögekre ránehezedve megfenyítette magát.[461] Pascal, akár Nietzsche, egész felnőttkorában beteges volt, s utolsó négy évében teljesen elvesztette a másokkal való érintkezés képességét. Nem kocogott, s nem féltette egészségét a dohányosok pipa-vagy szivarfüstjétől, ennek ellenére azok az elmélkedések, melyeket a halála előtti években papírra vetett, a nyugati spirituális irodalom legmélyebb remekei közé tartoznak. A tény, hogy ígéretes tehetségét, mellyel kivételes pályát futhatott volna egy olyan hasznos tudomány területén, mint a matematika, képes volt feláldozni holmi vallásos kontempláció kedvéért, hallatlanul felbőszített egy amerikai életrajzírót, aki kijelentette: ha Pascal nem tesz mást, csak „szabadjára engedi a képességeit… mindent kiélhetett volna, ami benne volt, s nem fojtotta, temette volna el a jobbik felét a temérdek értelmetlen miszticizmussal és az emberi nyomorúságról és méltóságról való lapos filozofálgatással”.[462]

„Valamikor mindenki bolond volt” – mondja az utolsó emberek színe-virága.

Ha Nietzsche leginkább attól rettegett, hogy az „amerikai életforma” diadalmaskodik, Tocqueville ezt elkerülhetetlennek ítélte és beletörődött,

sőt örült a terjedésének. Nietzschével ellentétben ugyanis értékelni tudta, hogy a nagy tömegek élete fokozatosan javul a demokráciában. És egyébként is érezte, hogy a demokrácia haladása feltartóztathatatlan, az ellenállás tehát részint reménytelen, részint káros – legfeljebb figyelmeztetni lehet a demokrácia élharcosait, hogy rendszerüknek vannak komoly alternatívái, amelyek megmenthetők, ha némiképp mérséklik magát a demokráciát.

Alexandre Kojève szintén elkerülhetetlennek tartotta a modern demokráciát, s akárcsak Tocqueville, tudta, mi az ára. Mert ha az embert az elismerésért való küzdelem vágya és a természet meghódítását célzó munka határozza meg, s ha a történelem végén sikerül elismertetnie ember voltát és egyben megteremtenie az anyagi bőséget, akkor „a szó szoros értelmében vett Ember" léte is véget ér, minthogy nem dolgozik és nem küzd többé.

Az Ember eltűnése a Történelem végén ezért nem kozmikus katasztrófa: a természeti Világ ugyanaz marad, ami öröktől fogva volt. És ennélfogva nem is biológiai katasztrófa: az Ember tovább él mint a Természettel *összhangban* lévő állat vagy adott Lény. Ami eltűnik, az a szó szoros értelmében vett ember – vagyis az adottat tagadó Cselekvés, és a Tévedés, vagy általában a Tárggyal *szemben álló* Alany…[463]

A történelemmel együtt a háborúk és a véres forradalmak is véget érnének. Mivel a célokat illetően egyetértés alakulna ki, már nem lennének nagy ügyek, amelyekért az emberek harcolhatnának.[464] Szükségleteiket gazdasági tevékenységgel elégítenék ki, de csatákban többé nem kellene kockáztatniuk az életüket. Más szóval ismét állatok lennének, mint voltak hajdanában, a véres viadal előtt, amellyel a történelem elkezdődött. Egy kutya reggeltől estig békésen alszik a napon, feltéve, hogy enni kap, mert nem elégedetlen azzal, ami. Nem izgatja, hogy más kutyáknak jobban megy a soruk, vagy hogy nem halad felfelé a „kutya-ranglétrá"-n, vagy hogy a világ egy távoli országában vannak kutyák, akiket elnyomnak. Ha az ember meg tudja teremteni azt a társadalmat, amelyben megszűnik az igazságtalanság, élete az említett kutyáéhoz fog hasonlítani.[465] Az emberi életnek tehát van egy különös paradoxona: úgy látszik, szüksége van az igazságtalanságra, mert az igazságtalanság elleni küzdelem hozza felszínre az ember legnemesebb tulajdonságait, ez serkenti a legnagyobb erőkifejtésre.

Nietzschével ellentétben Kojève nem háborgott, amiért a történelem végén vissza kell térnünk az állati létbe; épp ellenkezőleg, élete hátralevő részében örömmel vett részt annak a hivatalnokgárdának a munkájában, amelynek az utolsó ember végső otthonát, az Európai Közösséget tető alá kell hoznia. Hegelről szóló előadásainak ironikus lábjegyzeteiben egyébként rámutatott, hogy a történelem lezárulásával a művészet és a filozófia s így a saját élethivatása is lezárul. Annak a magasabb rendű művészetnek, amely egy-egy kor legfőbb törekvéseit fejezte ki – mint Homérosz Iliásza, Leonardo vagy Michelangelo Madonnái vagy a kamakurai óriás Buddha –, a jövőben nem lesz létjogosultsága, mert nem lesznek új korok, s az emberi szellem már semmi eredetivel sem fog szolgálni, amit a művészek megörökíthetnének. Verselhetnek persze vége-hossza nélkül a tavasz szépségeiről vagy egy ifjú lány keblének bájos halmairól, de az ember helyzetéről nem tudnak lényegesen újat mondani. A filozófia sem haladhat tovább, mert Hegel rendszerével az igazság szintjére emelkedett. A jövendő „filozófusok”, ha valamiről másképp nyilatkoznak is, mint Hegel, semmi újat se mondhatnak, csak a tudatlanság régi formuláit szajkózhatják.[466] Mi több, „Ami el fog tűnni… az nem csupán a filozófia vagy a diszkurzív, következtetéses Bölcsesség keresése lesz, hanem ez a Bölcsesség maga. Mert ezek a poszthisztorikus állatok már képtelenek lesznek a Bölcsesség és az én [diszkurzív] *megértésére*”.[467]

A forradalmárok, akik összecsaptak Ceausescu *Secu-ritate*- jával, a bátor kínai diákok, akik odaálltak a tankok elé a Tienanmen téren, a litvánok, akik szembeszálltak Moszkvával, hogy visszaszerezzék nemzeti függetlenségüket, az oroszok, akik megvédték parlamentjüket és elnöküket, a legszabadabb és ezért a legemberebb emberek voltak. Hajdani rabszolgák voltak, akik hajlandónak mutatkoztak véres viadalban kockáztatni az életüket, hogy megszabaduljanak láncaiktól. De ha egyszer elérik céljukat – mert végül is el kell érniük –, stabil demokratikus társadalmat fognak teremteni maguknak, amelyben a régi értelemben vett küzdelem és munka feleslegessé válik, s amelyben annak a lehetősége, hogy valaha is olyan szabadok és emberiek legyenek megint, mint forradalmi küzdelmeik során voltak, végképp megszűnik.[468] Most még mind azt képzeli, legyen bár kínai vagy román, hogy *boldog* lesz, ha eljut erre az ígéret Földjére, mert sok mai szükséglete és vágya kielégül majd. És valóban eljön az az idő, amikor valamennyiüknek lesz mosogatógépük, videomagnójuk és saját kocsijuk. De vajon önmagukkal *elégedettek* lesznek-e? Vagy kiderül, hogy az ember

elégedettsége, a boldogságával ellentétben, nem törekvései tárgyából, hanem magából a törekvésből, a küzdelemből és a munkából származik?

Amikor Nietzsche Zarathustrája az utolsó emberről beszélt a népnek, kiáltások hangzottak fel: „Add nékünk ezt az utolsó embert, óh, Zarathustra!” „Tégy minket ezekké az utolsó emberekké!” – harsogta a tömeg… Az utolsó ember élete fizikai biztonságban és anyagi bőségben telik, pontosan ez az, amivel a nyugati politikusok kecsegtetni szokták választóikat. De vajon valóban „erre ment ki” – és erre ment el – az emberiség elmúlt néhány évezrede? Attól kell-e félnünk, hogy boldogok *és* helyzetünkkel elégedettek leszünk, immár nem mint emberek, hanem mint a *homo sapiens* nevű állatfaj egyedei? Vagy az-e a veszély, hogy az egyik szinten boldogok leszünk ugyan, a másikon azonban továbbra is elégedetlenek maradunk önmagunkkal, s ezzel visszakényszeríthetjük a világot a történelembe, a háborúkba, az igazságtalanságba és a forradalomba?

29
Szabad és egyenlőtlen

Azok közülünk, akik hisznek a liberális demokráciában, nem jutnak messzire Nietzsche útján. Nietzsche nyíltan ellenezte a demokráciát és az ésszerűséget, amelyen alapszik. Abban reménykedett, hogy születik egy új erkölcs, s ez az erős pártját fogja majd a gyengével szemben, fokozza a társadalmi egyenlőtlenséget, sőt a kegyetlenség egy bizonyos fajtáját is támogatja. Ha igazi Nietzsche-tanítványok akarunk lenni, meg kell edzenünk magunkat testileg-lelkileg. Mert Nietzsche – akinek az ujjai télen megkékültek, nem lévén hajlandó a szobáját fűteni, s akinek még az elmebaj kitörése előtti években is alig volt három olyan napja egy hónapban, amikor ne fájt volna szörnyen a feje – nem a kényelmes és békés életmódot ajánlja híveinek.

Nietzsche mélyreható pszichológiai megfigyeléseit viszont bátran elfogadhatjuk, akkor is, ha nem értünk egyet az etikájával. Hogy az igazságtevés és a büntetés vágya nagyon gyakran a gyengének az erőssel szembeni neheztelésére vezethető vissza, hogy a részvét és az egyenlőség szellemi hatása lanyhaság, puhányság lehet, hogy bizonyos egyének egyáltalán *nem* a kényelmet és a biztonságot keresik, s nem érik be az

angolszász hasznossági hagyomány szerinti boldogsággal, hogy a küzdelem és a kockázat lényeges alkotóeleme az emberi léleknek, hogy a mások felülmúlásának a vágya s az önlegyőzés és az egyéni tökéletesedés lehetősége szoros kapcsolatban állnak egymással – ezek az észrevételek az ember természetének és helyzetének alapos ismeretéről tanúskodnak, s valamennyit elfogadhatjuk anélkül, hogy szakítanunk kellene a keresztény-liberális hagyománnyal, amelyben élünk.

Ami azt illeti, Nietzsche pszichológiai észrevételeit ismerősnek is találhatjuk, hiszen az elismerésről beszél. Nietzsche legfőbb aggodalma tudniillik, ezt bízvást állíthatjuk, a *thümosz* jövőjével kapcsolatos – az embernek azzal a képességével, hogy értéket tud tulajdonítani a dolgoknak és önmagának –, amelyet az ember történelmi érzékétől és a demokrácia terjedésétől félt. Ahogy Nietzsche filozófiája nagy általánosságban a hegeli historicizmus radikalizálódásának tekinthető, úgy a pszichológiája a Hegel hangsúlyozta elismerés radikalizálódásaként fogható fel.

Mármost, nem kell osztoznunk Nietzschének a liberális demokrácia iránti gyűlöletében ahhoz, hogy meglátásait felhasználhassuk a demokrácia és az elismerés vágya viszonyának a tisztázására, amely meglehetősen bonyolult. Ha ugyanis a liberális demokráciának sikerül a *megalothümiá*-t kiszorítania az életből és a racionális fogyasztással helyettesítenie, „utolsó emberek” leszünk. De az emberek ezt vérlázítónak fogják érezni. Igen, vérlázítónak fogják érezni a gondolatot, hogy szürke tagjai egy egyetemes és egységes államnak, hogy mindegyikük olyan, mint a többi a földkerekség bármely pontján. Szívesebben lennének polgárok, mint *burzsoák*, mert az urak nélküli rabszolgaság életét – a racionális fogyasztás nyújtotta életet – végül is *unalmasnak* találják majd. Eszményeket szeretnének, amelyekért élhetnek és meghalhatnak, bár a legnagyobb eszményeket lényegében már megvalósították a földön, s szeretnék kockáztatni az életüket, bár az államok nemzetközi rendszere már kiküszöbölte a háború lehetőségét. *Ez* az az ellentmondás, melyet a liberális demokrácia még nem oldott fel.

A liberális demokráciát végső soron belülről felbomlaszthatják a *megalothümia* túlkapásai vagy az *izothümia* túlhajtásai – vagyis, az utóbbi esetben, az egyenlő elismerés fanatikus vágyának a megnyilvánulásai. Én úgy érzem, a demokráciára nézve az előbbi a nagyobb fenyegetés. Ha ugyanis egy civilizáció semmiképp sem korlátozza az *izothümiá*-t, amely elvakultan igyekszik felszámolni az egyenlőtlen elismerés minden formáját, hamarosan magának a természetnek a korlátaiba ütközik. Egy olyan

korszak áll mögöttünk, melyben a kommunizmus az államhatalom igénybevételével megpróbálta megszüntetni a gazdasági egyenlőtlenséget, s ezzel alapjában véve kihúzta a talajt a modern gazdaság alól. Ha az *izothümia* megszállottjai netán betiltják a szép és a csúnya megkülönböztetését, vagy kijelentik, hogy valaki, akinek nincs lába, nemcsak lelkileg, hanem fizikailag is egyenlő egy ép testű emberrel, akkor idővel ezt a teóriát is eléri a kommunizmus sorsa: saját maga cáfolja meg saját magát. Ami persze sovány vigasz, hisz ez a marxizmus-leninizmus izothümikus tételeinél csekély másfél évszázadig tartott. De a természet ebben megbízható szövetséges, és ha vasvillával űzik is ki, *tamen usque recurret* – előbb-utóbb visszatér.

A természet másrészt némi összeesküvésre is kapható, hogy még egyenlőségre törekvő, demokratikus világunkban is jó adag *megalothümia* maradhasson fenn. Mert Nietzschének tökéletesen igaza volt, amikor úgy vélekedett, hogy bizonyos mértékű *megalothümia* magának az életnek is nélkülözhetetlen előfeltétele. Az olyan civilizációban, amelyben senki sem akad, aki el szeretné ismertetni, hogy különb a többinél, s amely nem fejezi ki valamilyen módon, hogy ez a vágy egészséges és helyes, aligha lesz művészet vagy irodalom, zene vagy szellemi élet. Kormányozni is hozzá nem értők fognak, mert kevés jó képességű ember lép majd közszolgálatba. Gazdasága nem tűnik ki dinamizmusával; ipara cammogni fog, termékei nem változnak, technikája másodrendű marad.

És ami talán a legdöntőbb: képtelen lenne megvédeni magát oly civilizációkkal szemben, amelyekben még erősebb a *megalothümia* szelleme, amelynek a polgárai készek lemondani a kényelemről és a biztonságról, s attól sem riadnak vissza, hogy az életüket kockáztassák hatalmuk kiterjesztéséért. A *megalothümia* mindig kétarcú jelenség volt, most is az: ami jó és rossz van az életben, belőle származik, egyidejűleg és szükségszerűen. Ha a *megalothümia* esetleg szétbomlasztja a liberális demokráciát, annak az lesz az oka, hogy a liberális demokrácia nem nélkülözheti a *megalothümiá-t,* kizárólag az egyetemes és egyenlő elismerés alapján nem maradhat fenn. Nem meglepő tehát, ha egy olyan mai liberális demokrácia, mint az Egyesült Államok, jelentős teret enged azoknak, akik szeretnék elismertetni, hogy különbek másoknál. A demokrácia megpróbálta ugyan száműzni a *megalothümiá-t* vagy áthangolni *izothümia*-vá, de ez legfeljebb részben sikerült. Sőt hosszabb távon a demokrácia egészsége és stabilitása attól függ, megfelelő számban

és minőségben tud-e levezetési módozatokat biztosítani polgárai *megalothümiá*-jának. Ezek ugyanis nemcsak a *thümosz* rejtett erőit csapolják meg és hasznosítják, hanem a földelés szerepét betöltve a fölös energiát is eltávolítják, amely különben szétvetné a közösséget.

Az első és a legfontosabb e levezetési módok közt liberális demokráciában a vállalkozás és a gazdasági tevékenység egyéb formáinak a lehetősége. A munka célja elsősorban és főképpen a „szükségletek rendszeré”-nek a kielégítése – a vágyé inkább, mint a *thümosz*-é. De mint korábban már láttuk, hamarosan a thümotikus törekvések küzdőterévé válik: a vállalkozók és gyáriparosok viselkedését nehéz pusztán egyéni szükségletkielégítésként értelmezni. A kapitalizmus nemcsak lehetővé teszi, hanem határozottan meg is kívánja a szabályozott és szublimált *megalothümia* egy bizonyos formáját: minden üzletág túl akar tenni riválisain. Az olyan vállalkozók szintjén, mint Henry Ford, Andrew Carnegie vagy Ted Turner, a fogyasztás mint indíték értelmét veszti: az embernek csak annyi háza, kocsija és felesége lehet, amennyit számon tud tartani. Az ilyen emberek persze „kapzsiak”, egyre több pénzt akarnak, de a pénz náluk inkább jelkép, vállalkozói képességeik bizonysága, semmint a személyes fogyasztás, különböző használati javak megszerzésének az eszköze. Az életüket nem teszik kockára ugyan, de a vagyonukat, a társadalmi rangjukat, a jó hírüket igenis kockáztatják a dicsőség egy bizonyos fajtájáért; rendkívül keményen dolgoznak, és rengeteg apró örömről lemondanak néhány nagyobb és magasabb rendű javára; munkájuk eredményeképpen sokszor olyan termékek és gépek születnek meg, hogy elakad a lélegzetünk a legkönyörtelenebb úr, a természet feletti uralmuk láttán; és bár nem hatja át őket a klasszikus értelemben vett közéleti szellem, a civil társadalomnak szükségképpen fontos tényezői, sőt sok esetben a társadalmi életnek is ismert szereplői. A klasszikus kapitalista vállalkozó tehát, akit Joseph Schumpeter oly kitűnően írt le, nem nevezhető Nietzsche utolsó emberének. Az Egyesült Államokhoz hasonló demokratikus kapitalista országok felépítéséből, belső viszonyaiból következik, hogy a legtehetségesebb és legbecsvágyóbb emberek többnyire a gazdasági pályákat választják, nem a politikát, a hadsereget, az egyetemeket vagy az egyházakat tüntetik ki figyelmükkel. És úgy látszik, a demokratikus politika hosszú távú stabilitásának korántsem árt, hogy az efféle nagyra törő természeteket a gazdasági tevékenység élethossziglan le tudja kötni. Nemcsak azért, mert a milliárdok, amelyek e tevékenységnek

köszönhetők, végigvándorolnak a gazdaság egészén, hanem azért is, mert így ezek az emberek kívül maradnak a politikán és a katonapolitikán. Az utóbbi területeken ugyanis, nyughatatlanok lévén, olyan újításokat vinnének keresztül odahaza, és olyan kalandokba bocsátkoznának bele külföldön, amelyek végzetes politikai következményekkel járhatnának. A liberalizmus megalapítói persze pontosan erre gondoltak, abban reménykedve, hogy az érdekekkel ellensúlyozhatják a szenvedélyeket. Az ókori köztársaságokat – Spártát, Athént, Rómát – nem győzték csodálni azért a patriotizmusért, a közösség iránti elkötelezettségért, amelyre polgáraikat nevelték – de ezek még polgárok voltak, nem *burzsoák.* Akkoriban, az ipari forradalom előtt, polgáraiknak nem sok választásuk volt: a kalmár, a mesterember élete nem ígért dicsőséget, dinamizmust, újítást, hatalmat, az ember ugyanazokat a hagyományos vásárokat járta portékáival, vagy ugyanazokat a hagyományos portékákat készítette, mint apja és nagyapja. Nem csoda, hogy a nagyravágyó Alkibiadész belevetette magát a politikába, s elvetve az óvatos Nikiász tanácsait, megtámadta Szicíliát, ami aztán pusztulást hozott az athéni államra. A modern liberalizmus megalapítói ebből megértették, hogy jobb lett volna, ha Alkibiadész elismerésvágya a technikát szerencsélteti, s az első gőzgéppel vagy az első mikroprocesszorral ajándékozza meg az emberiséget.

A gazdasági élet thümotikus lehetőségeit nem kell szűken értelmeznünk. A természet meghódítása a modern természettudományok által – melynek terve mindig is szorosan összefüggött a kapitalista gazdasággal – lényegében szintén thümotikus tevékenység, sőt nagyon is az. Sokak vágya, hogy úrrá legyenek „a természet szinte értéktelen anyagain” és törekvése, hogy elismertessék: nagyobb tudósok vagy mérnökök vetélytársaiknál. Igaz, a tudomány mint tevékenység nem éppen kockázatmentes, sem a tudós, sem a társadalom szempontjából, mivel a természet könnyen visszavághat – lásd: nukleáris fegyverek vagy HIV-vírusok.

A demokratikus politika is levezeti a nagyravágyó természetek túlhabzó energiáit. A választások előkészítése thümotikus tevékenység, mert a jelöltek a nyilvánosság előtt mérkőznek meg egymással a közönség – a közösség – elismeréséért: helyes és helytelen nézetek, az igazság különböző felfogásai csapnak össze. De a modern demokratikus alkotmányok megszerkesztői, a Hamiltonok és Madisonok jól látták, milyen veszélyes lehet a politikában a *megalothümia*, s tudták, hogyan rombolta szét a zsarnoki ambíció a régi demokráciákat. Az újak vezetőit ezért a hatalom

számtalan intézményi korlátjával vették körül. Az első és a legfontosabb természetesen a népszuverenitás: egy modern kormányfő *első miniszternek*, azaz a „minister” latin szó „szolga” értelmét véve a nép szolgái közül az elsőnek tekinti magát, nem pedig a nép urának.[469] A modern vezetőknek tekintetbe kell venniük népük érzelmeit, akár alantasak ezek, akár nemesek, s akár tudatlan, akár jól tájékozott maga a nép, s egy sereg megalázó dologra kell rászánniuk magukat, hogy megválasszák és újra megválasszák őket. Az eredmény az, hogy ritkán uralkodnak: inkább reagálnak, intézkednek és irányítanak, de a különböző intézmények jóvoltából olyan szűk a mozgásterük, hogy nemigen van módjuk saját képükre formálni a népet, melyet kormányoznak. Ráadásul a legfejlettebb demokráciákban a közösséget érintő, a vezetéssel kapcsolatos jelentős kérdéseket már korábban megoldották, ami abban is tükröződik, hogy a pártok közötti amúgy is csekély politikai különbségek még inkább elmosódnak, az Egyesült Államokban éppúgy, mint másutt. Nem valószínű, hogy azok a becsvágytól fűtött emberek, akik régebben *koronára* vagy kancellári, főminiszteri hatalomra pályáztak volna, nagy kedvet éreznének a politikai karrierhez a mai demokráciákban.

A demokratikus politikusok leginkább még a külpolitikában érhetik el az elismerés olyan fokát, amilyenre az élet semmiféle más területe nem ad alkalmat. Mert a külpolitika ma is súlyos döntéseket kíván, és ma is a nagy eszmék küzdelmeinek az arénája, bár ezek a küzdelmek a demokrácia győzelme óta jóval szűkebb körben folynak. Winston Churchillnek, aki a második világháború végéig állt a brit kormány élén, semmivel sem volt kisebb a hatalma a demokrácia előtti korok államférfiainál, és teljesítményéért megfelelő elismerésben is részesült világszerte. Amerika 1991-es Öböl-háborúja pedig azt bizonyítja, hogy egy olyan politikus is, mint George Bush, aki belső ügyekben állhatatlannak mutatkozott és lépten-nyomon alkalmazkodni kényszerült, államfői és főparancsnoki alkotmányos hatalmával élve át tudja rendezni a világ színpadát. Noha az utóbbi évtizedek több elnökének kudarcai alaposan megtépázták e tisztség tekintélyét, az olyan elnöki siker, mint egy győztes háború, a nyilvános elismerésnek is olyan mértékét váltja ki, amilyenről az ipar vagy az üzleti élet legsikeresebb vállalkozói csak álmodhatnak. Azok tehát, akik nagyságra vágynak, a jövőben is értékelni fogják a demokratikus politika lehetőségeit.

Hogy a még ma is jókora történelmi világ együtt él a történelem utáni világgal, azzal a következménnyel jár, hogy az előbbi vonz bizonyos egyéneket, s éppen azért, mert változatlanul a küzdelem, a háború, az igazságtalanság és a szegénység birodalma. Orde Wingate elégedetlen volt az életével, és kívülállónak érezte magát a két háború közti Angliában, de aztán megtalálta hivatását: segített a palesztinai zsidóknak haderőt szervezni, támogatta az etiópiaiak felszabadítási küzdelmét az olaszok ellen; és végül is Burmában halt meg, stílszerűen, repülőgép-szerencsétlenség áldozata lett 1943-ban a dzsungel mélyén, a japánokkal harcolva. Régis Debray is csak a bolíviai dzsungelekben, Che Guevara oldalán harcolva tudta levezetni thümotikus törekvéseit: odahaza, a jómódú Franciaország középosztály-társadalmában ez lehetetlen volt. A liberális demokráciák egészségének valószínűleg használ, hogy van egy harmadik világ, amely felszívja az ilyen emberek energiáit és ambícióit; hogy ez a harmadik világnak is jót tesz-e, az persze más kérdés. De nemcsak a gazdaság birodalmában és a politikai életben vezethető le a *megalothümia*, egyre több tisztán formális tevékenység is módot nyújt erre: a sport, a hegymászás, az autóversenyzés és így tovább. Egy atlétikai versenynek nincs más „értelme” vagy célja, mint némelyeket győztessé, másokat vesztessé tenni – más szóval teljesíteni a versenyzőknek azt a vágyát, hogy elismertessék: különbek a többinél. A verseny szintje vagy fajtája teljesen önkényes, mint ahogy az összes sporttevékenység szabályai is önkényesek.

Vegyük például az alpinizmust, a hegymászást, amelynek művelői szinte kivétel nélkül a tehetős poszthisztorikus országok polgárai közül kerülnek ki. Hogy kellő erőben legyenek, állandóan edzeniük kell; a magányos sziklamászók felsőteste annyira fejlett, kidolgozott, hogy ha nem ügyelnek, izmaik elválasztják az inakat a csontoktól. A Himalája csúcsai felé tartva a hegymászóknak hol a vérhas, hol a hóviharok rohamát kell átvészelniük kis sátraikban a nepáli előhegyekben. Négyezer méter fölött viszonylag sok az áldozat: a Mont Blanc-ról és a Matterhornról évente tucatnyian nem térnek vissza. Az alpinista, hogy rövidek legyünk, ismét megteremtette magának a történelmi küzdelem valamennyi feltételét: a veszélyt, a betegséget, a kemény munkát és végül az erőszakos halál kockázatát. De a *cél* már nem történelmi, hanem teljesen formális: például az, hogy amerikai vagy német legyen, aki elsőként jut fel a K-2-re vagy a Nanga Parbatra, és ha ez már eldőlt, újra kezdődhet a verseny oxigén nélkül stb.

A történelem utáni Európa nagy részén a labdarúgóvilágbajnokság pótolta a katonai versengést mint az elsőségre való törekvés fő levezetője. Kojève egyszer kijelentette, hogy szeretné visszaállítani a Római Birodalmat, de ezúttal soknemzetiségű futballcsapatként. Talán nem véletlen, hogy az USA leginkább poszthisztorikus államában, Kaliforniában vannak a leglelkesebb hívei azoknak a veszélyes, sőt életveszélyes kedvteléseknek, amelyeknek egyetlen célja kizökkenteni az illetőket burzsoá kényelmükből: a sziklamászásnak, vitorlázórepülésnek, ejtőernyős ugrásnak, maratoni futásnak, öt- és tízpróbának és így tovább. Mert ahol már nem élnek a küzdelem hagyományos formái – köztük a háború –, és ahol a széles körű anyagi jóléttel a gazdasági küzdelem is fölöslegessé válik, ott a thümotikus egyének kutatni kezdenek más, *tartalom nélküli* tevékenységek után, amelyek elismerést szerezhetnek nekik.

Hegel-előadásai egy másik ironikus lábjegyzetében Kojève bevallotta, hogy kénytelen volt megváltoztatni korábbi nézetét, mely szerint emberi mivoltunk előbb-utóbb megszűnik, s visszatérünk az állati létbe, 1958-ban tudniillik ellátogatott Japánba, s volt ott egy szerelmi ügye is. Kifejtette, hogy miután Hidejosi sogun átvette a hatalmat a XV. században, Japán több száz éven át teljes külső és belső békében élt, s ez a korszak nagyon hasonlított a történelem végéhez, melyet Hegel tételként állított fel. Sem a felső, sem az alsó osztályok nem küzdöttek egymás ellen, s a munka sem volt túl nehéz. Ám ahelyett, hogy a szerelemnek szentelték volna magukat vagy ösztönösen játszottak volna egymással, akár a fiatal állatok – más szóval ahelyett, hogy átalakultak volna az utolsó emberek társadalmává –, a japánok bebizonyították, hogy az ember igenis ember maradhat: egy sor teljesen tartalmatlan, formális művészetet találtak ki, például a No-színházat, a teaszertartásokat, az ikebanát.[470] A teaszertartásnak nincs semmiféle kifejezett politikai vagy gazdasági célja; még a jelképes értelme is elenyészett az idők folyamán. És mégis a *megalothümia* arénája lett, a legtisztább sznobság formájában: vannak egymással versengő teaszertartás-iskolák és ikebana-iskolák, s valamennyinek megvannak a mesterei, a kezdői, a hagyományai és a szigorú előírásai. Nos, épp ennek a tevékenységnek az abszolút formalizmusa – új értékek és szabályok megalkotása, amelyeknek éppúgy semmi közük a gyakorlati élethez, a hasznossághoz, mint a sport esetében – sugallta Kojève-nek a feltevést, hogy a történelem vége után is folytathatunk majd valamilyen sajátos *emberi* tevékenységet.

Kojève játékosan felvetette: nem Japán fog *nyugatiasodni*, hanem a Nyugat (Oroszországot is beleértve) fog *japánosodni* (ami javában folyik is már, bár nem úgy, ahogy Kojève elképzelte). Más szóval abban a világban, amelyben már minden nagy küzdelem befejeződött, minden nagy probléma elrendeződött, egy tisztán formális sznobság lesz a fő kifejezési formája a *megalothümiá*-nak, az ember abbeli vágyának, hogy elismerjék: jobb a társainál.[471] Nálunk, az Egyesült Államokban, ahol a hasznosságnak nagy hagyományai vannak, még a képzőművészetek is nehezen válnak tisztán formálissá. A művészek szeretik meggyőzni magukat, hogy nemcsak az esztétikai értékeknek vannak elkötelezve, hanem a társadalomért is felelősek. De a történelem végére érve más dolgokkal együtt minden olyan művészet is véget ér, amely társadalmilag hasznosnak tekinthető, s a művészeti tevékenység a hagyományos japán művészetek üres formalizmusának a szintjére süllyed.

Ezek a *megalothümia* levezetési módjai a jelenkori liberális demokráciákban. Bizonyos embereknek az a törekvése, hogy elismertessék különb voltukat, korántsem tűnt el az életből, de megnyilvánulásait és mértékét tekintve megváltozott. A megalothümotikus egyének már nem más népek leigázásával, idegen országok meghódításával akarnak elismerést szerezni maguknak – az Annapurnát akarják megmászni, az AIDS ellenszerét megtalálni, a röntgenlitográfia technikáját kidolgozni. A *megalothümia*-nak valójában csak azok a formái tilosak a mai demokráciákban, amelyek politikai zsarnoksághoz vezetnek. Ezek a társadalmak nem abban különböznek arisztokratikus elődeiktől, hogy száműzték, hanem hogy úgyszólván a föld alá kényszerítették a *megalothümiá*-t. A demokratikus társadalmak arra az alaptételre épülnek, hogy minden ember egyenlőnek van teremtve, és uralkodó éthoszukat az egyenlőség szelleme hatja át. A törvény nem tiltja ugyan, hogy valaki a különb volta elismerését kívánja, de nem is bátorít erre senkit. Így a *megalothümiá*-nak a modern demokráciákban is tapasztalható megnyilvánulásai és a társadalom nyilvánosan hirdetett eszményei között bizonyos feszültség támad.

30
Tökéletes jogok, fogyatékos kötelességek

Bár az elnökjelöltség vagy a Mt. Everest megmászása felvillanyozhatja némelyek nagyravágyását, a jelenkori életnek van egy másik, jóval tágabb területe is, amely egyszerűbb, köznapibb módon elégíti ki az elismerésigényt. Ez a terület az „országos” ügyekénél alacsonyabb szinten folyó közösségi, vagyis – szélesebb értelemben vett – egyesületi élet.

Mind Tocqueville, mind Hegel hangsúlyozta az egyesületi életnek mint a közösségi szellem egyik fókuszának a fontosságát a modern államban. A nagy modern nemzetállamokban a tömegek számára az állampolgárság pusztán arra korlátozódik, hogy néhány éves időközökben megválasztják parlamenti, helyhatósági és egyéb képviselőiket. A kormányzat távoli és személytelen az olyan rendszerben, amelyben a politikai folyamatba csak a különböző tisztségek jelöltjei s legfeljebb választási hadjáratuk vezérkara s a lapok belpolitikai kommentátorai és vezércikkírói avatkoznak bele közvetlenül. Ez egészen másképp volt az ókor kis köztársaságaiban, ahol gyakorlatilag minden polgárnak részt kellett vennie a közösség életében, a politikai döntéshozataltól a katonáskodásig.

A modern korban az állampolgári tevékenység a legelőnyösebben az úgynevezett „közvetítő intézmények” révén folytatható, amelyek sokfélék lehetnek: politikai pártok, magánvállalatok, szakszervezetek, polgári egyesületek, szakmai szövetségek, egyházak, szülő-nevelő munkaközösségek, iskolaszékek, irodalmi társaságok és más hasonlók. Az ilyen polgári „társulások”, egyesületek ki tudják mozdítani az embereket önmagukból, rá tudják venni őket arra, hogy ne csak a saját önző érdekeikkel törődjenek. Általában úgy értelmezzük Tocqueville-t, hogy szerinte az egyesületi élet azért hasznos a civil társadalomban, mert előkészíti a polgárokat a magasabb szintű demokratikus politikára. De ő a „társulás”-t önmagában is jó dolognak érezte, mivel megmenti a demokratikus embert attól, hogy csupán burzsoá legyen. Egy magánegyesület, akármilyen kicsiny, közösséget alkot, és mint ilyen egy nagyobb szervezet *eszményének* tekinthető, amelynek megvalósításáért az egyének dolgozhatnak és lemondhatnak önző igényeikről. Az amerikai egyesületi élet nem indít az erény és az önfeláldozás olyan nagy tetteire, amilyeneket Plutarkhosz örökített meg, csak „a napi önmegtagadás kis tetteire”, ezekre azonban sokkal többen képesek.[472]

Az egyesületi élet jóval közvetlenebb kielégülést nyújt, mint a puszta állampolgárság egy nagy modern demokráciában. Az állam általi elismerés

szükségképp személytelen, a közösségi élet viszont sokkal egyénibb jellegű elismeréssel jár olyanok részéről, akikkel az embernek azonosak az érdekei, sőt gyakran az értékrendje, a vallása, a nemzetisége stb. szintén azonos. Egy közösségnek a tagját nem csupán az egyetemes „személy volta" alapján ismerik el, hanem egy sereg sajátos tulajdonsága, az *egyénisége* miatt is. Az ember büszke lehet rá, s erre naponta adódhat alkalma, hogy egy harcos szakszervezet, összeforrott egyház, antialkoholista liga, a nők jogaiért küzdő szervezet vagy rákellenes egyesület tagja, amelyek mindegyike személyesen ismeri és *személyiségként* „ismeri el" a tagjait.[473]

Ám az erős közösségi életet, amely, mint Tocqueville sejteti, a demokrácia legjobb biztosítéka arra, hogy polgárai nem válnak utolsó emberekké, örökösen veszély fenyegeti a jelenkori társadalmakban. És ami az értelmes közösségek létét, sőt lehetőségét fenyegeti, az nem valamiféle külső erő, hanem maga a két sarkalatos *elv* – a szabadság és az egyenlőség –, amelyre épülnek, s amely egyre inkább terjed világszerte.

A liberális elmélet angolszász változata szerint, amelyen az Egyesült Államok alapul, az embereknek tökéletes jogaik, de fogyatékos kötelességeik vannak a közösségeikkel szemben. A kötelességeik azért fogyatékosak, mert a jogaikból származnak; a közösség szerepe mindössze annyi, hogy védelmezze e jogokat. A morális kötelezettség ennélfogva teljességgel szerződéses. És a szerződést nem Isten írta alá, s nem az örök életünk vagy a világmindenség természetes rendjének a féltése a biztosíték rá, hanem a szerződőnek az a jól felfogott érdeke, hogy mások is tartsák be a feltételeit.

A közösség fennmaradásának a lehetőségét hosszú távon az egyenlőség demokratikus elve is kérdésessé teszi. Ha a legerősebb közösségeket bizonyos morális törvények tartják össze, meghatározva tagjaik számára, mi a helyes és mi a helytelen, akkor ezek a morális törvények határozzák meg a közösséget belülről, és bizonyos mértékig a külvilágra is érvényesek. És ezeknek a morális törvényeknek csak úgy van értelmük, ha azokat, akiket épp azért zártak ki a közösségből, mert nem voltak hajlandók elfogadni őket, másképp értékelik vagy más morális kategóriába sorolják, mint a közösség tagjait. De a demokratikus társadalmak az alternatív életformák iránti egyszerű toleranciától afelé tartanak, hogy kimondják lényegi egyenlőségüket. Nem veszik figyelembe azokat a morális érveket, amelyek vitatják bizonyos alternatívák értékét vagy érvényét, s így

szembehelyezkednek az erős és egységes közösségek teremtette kizárólagossággal.

Világos, hogy azoknak a közösségeknek, melyeket csak a felvilágosult önérdek fog össze, vannak bizonyos gyengéik azokkal szemben, melyeket abszolút kötelezettségek tartanak egyben. A közösségi élet legalsó, de sok tekintetben legfontosabb szintjét a családok alkotják. Tocqueville a jelek szerint nem úgy vélekedett, hogy a család gátat vethet a demokratikus társadalmak atomizálódásának, talán azért, mert az én kiterjesztésének és minden társadalom természetes elemének tekintette. De sok amerikai számára a család – amely ma már nem terjeszkedik, inkább zsugorodik – gyakorlatilag a közösségi élet egyetlen formája, amit ismer. Az ötvenes évek Amerikájának sokat fitymált peremvárosi családja valójában igazi morális értékek letéteményese volt. Mert bár ezek az amerikaiak nem küzdöttek, áldoztak és tűrtek a hazájukért vagy nagy nemzetközi ügyekért, a gyerekeikért ezt gyakran megtették.

De a családokban nem minden megy úgy, ahogy kellene, ha a liberalizmus alapján állnak, vagyis ha tagjaik nem tesznek különbséget a család és a részvénytársaság közt, holott az utóbbinak a profitszerzés, nem a szeretet és a kötelesség a vezérelve. A gyereknevelés vagy a holtomiglan-holtodiglan tartó és jónak mondható házasság személyes áldozatokat követel, amelyek irracionálisak, ha a költség-haszon viszony szemszögéből vizsgálja őket az ember. Mert a kiegyensúlyozott, meleg családi élet hasznát gyakran nem azok aratják le, akik a legtöbbet teszik érte, hanem a következő nemzedékek. A mai amerikai család sok gondja – a válások nagy aránya, a szülői tekintély hiánya, a gyerekek elidegenedése – éppen abból ered, hogy tagjainak családszemlélete szigorúan liberális. Azaz ha a családi kötelezettségek terhesebbé válnak, mint amire a szerződő számított, az illető igyekszik „töröltetni” a szerződés egyik-másik pontját.

A legnagyobb közösségnek, magának az országnak a szintjén a liberális elvek végzetes hatással lehetnek a patriotizmus legmagasabb formáira, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a közösség egyáltalán fennmaradjon.

Mert az angolszász liberális teóriának szinte általánosan elismert fogyatékossága, hogy az embereknek semmi kedvük meghalni egy országért pusztán a racionális önfenntartás elve alapján. Az az érv, hogy az emberek az életük árán is megvédik a tulajdonukat vagy a családjukat, végül is nem áll meg, mert a liberális teória szerint a tulajdonszerzés célja

egyedül az önfenntartás és nem fordítva. Mindig elhagyhatjuk a hazánkat a családunkkal és a pénzünkkel együtt, vagy elkerülhetjük a behívást. A tény, hogy a liberális országok polgárai nem mind igyekszenek kibúvót találni a katonai szolgálat alól, arra vall, hogy olyan indítékaik vannak, mint a büszkeség és a becsület. És mint tudjuk, éppen a büszkeség volt az a tulajdonság, amelyet a hatalmas Leviatánnak, a liberális államnak le kellett győznie.

A közösségi életnek a kapitalista gazdaság is sokat árt. A liberális gazdasági elvek nem támogatják a hagyományos közösségeket, épp ellenkezőleg: elszakítják egymástól és szétszórják az embereket. A képzett és mozgékony munkaerő igénye azzal jár, hogy a modern társadalmakban egyre kevesebben élnek azokban a közösségekben, amelyekben felnőttek, vagy amelyekben a felmenőik éltek.[474] Életük és társadalmi kapcsolataik kevésbé stabilak, mivel a kapitalista gazdaságok dinamizmusa következtében a termelés helye és természete – és így a munkáé is – állandóan változik. Ilyen körülmények között az emberek nehezebben vernek gyökeret a közösségekben és alakítanak ki tartós kapcsolatokat munkatársakkal vagy szomszédokkal. Minduntalan új pályát kell kezdeniük, más és más városban. A „lokálpatriotizmus” adta identitástudat csökken, s az emberek lassan visszahúzódnak családjuk mikroszkopikus kis világába, melyet úgy cipelnek magukkal mindenhová, mint a kerti bútort.

A liberális társadalmakkal ellentétben az olyan közösségeket, amelyeknek a „jót és gonoszt kifejező nyelve” azonos, általában erősebb kötelékek fűzik össze, mint az olyanokat, amelyeknek csak az érdekei azonosak. Az ázsiai országoknak azok a csoportjai és közösségei, amelyek belső önfegyelmük és gazdasági sikereik miatt annyira fontosnak látszanak, nem szerződéseken, önérdek vezette felek megállapodásain alapulnak. Az ázsiai kultúrák közösségorientáltsága vallási eredetű vagy a konfucianizmusból és hasonló doktrínákból származik, amelyek évszázados hagyományaik révén vallási rangra emelkedtek. Ugyanez vonatkozik az Egyesült Államokra, ahol a közösségi élet legerősebb formáit szintén vallási értékek, nem pedig racionális érdekek hozták létre. Az Új-Angliát benépesítő Zarándok Atyákat és más puritán közösségeket a közös érdek tartotta ugyan össze, csakhogy ennek tárgya nem a saját anyagi jólétük, hanem Isten dicsőítése volt. Az amerikaiak szívesen vezetik vissza szabadságszeretetüket ezekre a nonkonformista mozgalmakra, felekezetekre, amelyeknek a hívei a XVII. századi vallásüldözés elől

menekültek át Európából az Újvilágba. Ezek a vallási közösségek azonban, bár nagyon is ragaszkodtak a függetlenségükhöz, korántsem voltak olyan szabadelvűek, mint az a nemzedék, amely a liberális forradalmat végbevitte. Azért vágytak a szabadságra, hogy a *saját* vallásukat gyakorolhassák, a vallásszabadságért *per se* nem lelkesedtek. Ma már intoleráns és szűkagyú fanatikusok csoportjainak tekinthetjük őket, és gyakran annak is tekintjük.[475] Az 1830-as években, amikor Tocqueville Amerikában járt, a locke-i liberalizmus az ország szellemi életét már meghódította, de azok a civil szerveződések, amelyeket tanulmányozott, nagy többségükben még mindig vallási eredetűek vagy vallási célzatúak voltak.

Olyan locke-i liberálisok, mint Jefferson és Franklin, az amerikai forradalom vezéralakjai, vagy egy olyan államférfi, mint Abraham Lincoln, aki szenvedélyesen hitt a szabadságban, nem haboztak kijelenteni, hogy a szabadság megköveteli az istenhitet. Az önérdek és a ráció vezette egyének társadalmi szerződése tehát magában nem állt meg, szüksége volt az isteni jutalomba és büntetésbe vetett hit támaszára. Azóta sikerült eljutnunk a liberalizmusnak egy kétségkívül tisztább formájához: a Legfelsőbb Bíróság úgy döntött, hogy még a közelebbről meg nem határozott „istenhit” is sértheti az ateistákat, s a nyilvános iskolákban ezért tilos hivatkozni rá. Amikor a tolerancia nevében igyekeznek minden moralizálást és vallási fanatizmust visszafogni, amikor a szellemi légkör sem kedvez semmiféle „egyedül üdvözítő” doktrína elterjedésének, hisz kötelességünkké tétetett, hogy legyünk nyitottak a világ *összes* hite és értékrendje előtt, senki sem csodálkozhat, ha a közösségi élet lanyhul, visszafejlődik Amerikában. Ez nem a liberális elvek *ellenére*, hanem *miattuk* történik. Ami azt sugallja, hogy a közösségi élet nem is lesz lényegesen aktívabb, nem indul újra fejlődésnek, hacsak az egyének nem adják vissza a közösségnek bizonyos jogaikat, s cserébe nem fogadják el az intolerancia bizonyos történelmi formáit.[476] A liberális demokráciák tehát nem egészen önállóak: a közösségi élet, amelytől függnek, végső soron más forrásból, nem magából a liberalizmusból származik.[477] Azok a férfiak és nők, akikből az amerikai társadalom az Egyesült Államok megalapításakor állt, nem elszigetelt, racionálisan gondolkodó, önös érdekeiket latolgató egyének voltak. Egyáltalán nem: legnagyobbrészt vallási közösségek tagjai voltak, akiket az Istenben való hit és a közös morális előírások fűztek egymáshoz. A racionális liberalizmus, melyet végül is magukévá tettek, nem a meglévő

kultúra kivetítődése volt, sőt azzal némiképp ellentétbe is került. A „helyesen értelmezett önérdek” tágan értelmezhető elvvé vált, s egyben a közerkölcs, a polgári erény alacsony szintű, de szilárd alapjává az Egyesült Államokban – sok esetben szilárdabb alappá, mint ha egyedül vallási vagy modernség előtti értékek alkották volna. Később azonban a liberális elvek kikezdték a liberalizmus előtti, az erős közösségi élet fenntartásához szükséges értékeket s ezáltal a liberális társadalom önállóságát.

31
A szellem roppant háborúi

A közösségi élet hanyatlását vizsgálva felködlik előttünk a veszély: lehetséges, hogy biztonságban, de csak önmagunknak élő utolsó emberek leszünk, akiknek nincsenek thümotikus törekvéseik, magasabb céljaik, akiket egyedül a kényelmük érdekel. Ám ennek az ellenkezője is fenyeget, tudniillik az, hogy ismét első emberek leszünk, s véres és értelmetlen presztízsviadalokra vállalkozunk, de ezúttal modern fegyverekkel. Az igazat megvallva a két probléma összefügg, mivel a *megalothümia,* ha nem találnak módot a rendszeres és hasznos levezetésére, később visszatér, mégpedig szélsőséges és patologikus formában.

Joggal tesszük fel magunknak a kérdést: vajon mindenki azt hiszi, hogy azok a küzdelmek és áldozatok, amelyek egy gazdag és önelégült liberális demokráciában lehetségesek, felszínre tudják hozni az emberi képességek, tulajdonságok legjavát? Mert annak, aki olyan vállalkozó lesz, mint Donald Trump, olyan hegymászó, mint Reinhold Messner, olyan politikus, mint George Bush, nincsenek-e kimeríthetetlen – sőt esetleg érintetlen – idealizmus-tartalékai? Az ilyen emberek pályája sok tekintetben nehéz, és rengeteg elismerésben van részük, ennek ellenére életük nem a legnehezebb, és az ügyek, melyeket szolgálnak, nem a legkomolyabbak vagy a legigazabbak. És amíg nem azok, addig a legthümotikusabb természetek nem fogják egészen kielégítőnek találni az így „behatárolt” emberi lehetőségeket.

A liberális demokráciákban elsősorban azoknak az erényeknek és becsvágyaknak nincs terük, amelyek háborúban bontakozhatnak ki. Átvitt értelemben vett háborúk persze mindig bőven lesznek: a kierőszakolt fúzióban, más cégek bekebelezésében járatos vállalati jogászok

tőzsdecápáknak, a tőzsdecápák pedig – hogy Tom Wolfe regényére, *A hiúságok máglyájá*-ra utaljunk – „a világ urainak” képzelik majd magukat. (Legalábbis akkor, amikor emelkednek az árfolyamok.) De BMW-jük puha bőrülésébe süppedve tudni, érezni fogják, hogy a világ hajdanvolt igazi uraiban csak megvetést ébresztene, milyen gyöngécske képességekkel is vagyont vagy hírnevet lehet szerezni a modern Amerikában. Meddig fogja beérni a *megalothümia* az átvitt értelemben vett háborúkkal és a jelképes győzelmekkel, az nyílt kérdés. Mindenesetre gyanítható, hogy akadnak majd, akik nem nyugszanak, amíg próbára nem tették magukat ugyanazzal az aktussal, melynek révén emberré váltunk a történelem kezdetén: tényleges viadalban kockáztatni akarják majd az életüket, s ezzel a legparányibb kétséget sem tűrő módon bebizonyítani önmaguknak és társaiknak, hogy szabadok. Szántszándékkal keresik majd a kényelmetlenséget és az áldozatot, mert egyedül a szenvedés igazolhatja végérvényesen, hogy *jó véleménnyel lehetnek magukról,* hogy *emberek* tudtak maradni.

Hegel – aki ebben a tekintetben másképp gondolkodott, mint magyarázója, Kojève – megértette: szeretnénk büszkék lenni arra, hogy emberek vagyunk, s ezt az igényünket a történelem végének a „békéje és jóléte” nem feltétlenül elégíti ki.[478] Szüntelenül fenyeget bennünket a veszély, hogy polgárokból *burzsoákká* alacsonyodunk, s ezért meg kell vetnünk magunkat. Polgár voltunk végső próbája ezért továbbra is az marad, hajlandók vagyunk-e meghalni hazánkért; az államnak ragaszkodnia kell a katonai szolgálathoz, és időnként a jövőben is háborúznia kell.

Hegelt ezért a felfogásáért militarizmussal vádolták.

Holott sose dicsőítette a háborút önmagáért, és nem tekintette az ember fő céljának; a háború másodlagos, a jellemre és a közösségre tett hatásait méltányolta. Úgy vélekedett, hogy a háború lehetősége és a vele járó áldozatok nélkül az emberek elpuhulnának és magukba zárkóznának; a társadalom az önző hedonizmus posványá-vá válna, s a közösség végül is feloszlana. Az ember „urától és parancsolójától, a Haláltól” való félelem páratlan erő, képes kiragadni az embereket önmagukból, s eszükbe juttatni, hogy nem elszigetelt atomok, hanem egy közös eszmény köré épült közösség tagjai. Az a liberális demokrácia, amely nagyjából nemzedékenként vívhatna egy-egy rövid és döntő háborút, hogy megvédje

szabadságát és függetlenségét, sokkal egészségesebb és elégedettebb lenne, mint az, amelyik folyamatos békében él.

Hegelnek ez a nézete a harcok általános tapasztalatait tükrözi, mert bár az emberek borzalmasan szenvednek, s ritkán félnek ennyire és érzik magukat ilyen nyomorultul, ha túlélik a háborút, mindent más színben látnak. Ami a civil életben hősiességnek és áldozatnak számít, határozottan kisszerű, a barátság és a bátorság új, elevenebb jelentést kap, s életüket ettől fogva áthatja annak az emléke, hogy olyasmiben vettek részt, ami nagyobb náluk. Ahogy az amerikai polgárháború, a modern idők kétségkívül egyik legvéresebb és legrémesebb konfliktusa végével kapcsolatban írta Bruce Catton: „Sherman egyik veteránja, miután hazatért, akár a többiek, megállapította, hogy amikor a hadseregek ismét belevegyülnek a népbe, a beilleszkedés kissé nehezen megy. Ezek a férfiak mindenhol jártak, mindent láttak, életük legnagyobb élménye mögöttük van, életük java még előttük, s a békés hétköznapoknak újra értelmet adni nem könnyű feladat...”[479]

És ha a világ, hogy úgy mondjuk, már „megtelt” liberális demokráciákkal, s nem lesz olyan zsarnokság és elnyomás, amely megérdemli ezt a nevet, s amely ellen küzdeni lehetne? A tapasztalat azt mutatja, hogy ha az emberek nem küzdhetnek egy igaz ügyért, mert az egy előző nemzedék idején már győzedelmeskedett, akkor az igaz ügy *ellen* fognak küzdeni. A küzdelem kedvéért fognak küzdeni. Vagyis bizonyos mértékig unalomból fognak küzdeni, mivel nem tudják elképzelni, hogy olyan világban éljenek, amelyből hiányzik a küzdelem. És ha a világnak, melyben élnek, nagyobbik részére a békés jólétnek örvendő liberális demokrácia a jellemző, akkor ez ellen a béke, jólét és demokrácia ellen fognak küzdeni.

Ez lehetett a pszichológiai háttere a szenvedélyek olyan kirobbanásainak is, mint az 1968-as francia események. Azoknak a diákoknak, akik egy időre hatalmukba kerítették Párizst, és csaknem megbuktatták de Gaulle tábornokot, nem volt semmiféle „racionális” okuk a lázadásra, hisz többségükben a földkerekség egyik legszabadabb és leggazdagabb társadalmának vatta közt nevelt magzatai voltak. De épp a küzdelem és az áldozat *hiánya,* középosztályéletük egyhangúsága miatt vonultak ki az utcákra, és szálltak szembe a rendőrséggel. Sokan közülük ugyan nagy hévvel hangoztattak mindenféle használhatatlan eszmetöredéket, például maoista jelszavakat, de nemigen volt összefüggő elképzelésük egy jobb

társadalmat illetően. Tiltakozásuk lényege azonban nem is ideológiai volt: az ellen léptek fel, hogy egy olyan társadalomban kelljen élniük, amelyben az eszmények valahogy semmivé, sőt képtelenséggé váltak.

A béke és a jólét megelégelésének a távolabbi múltban sokkal súlyosabb következményei voltak. Vegyük például az első világháborút. Ennek a konfliktusnak az eredete rendkívül bonyolult, máig is sokan tanulmányozzák és sokat vitatják. Ami a háború okainak az értelmezéseit illeti – a német militarizmust és nacionalizmust, az európai hatalmi egyensúly fokozódó bizonytalanságát, a szövetségi rendszer növekvő merevségét, a megelőző csapás és a támadás elméleti ajánlását és technikai biztosítását, valamint számos vezető ostobaságát és meggondolatlanságát –, valamennyiben van némi igazság. A háborúhoz vezető objektív tényezőkhöz azonban egy további, kevésbé megfogható is társult: az európaiak nagy része egyszerűen kívánta a háborút, mert torkig volt a sivár és a közösség szinte minden formáját nélkülöző polgári élettel. A háborút közvetlenül megelőző döntéseket ismertetve a történészek főképp a racionális stratégiai megfontolásokat elemzik, nem véve figyelembe a népeket fűtő szenvedélyeket, amelyek végül is minden érdekelt országot mozgósításra kényszerítettek. Miután Ferenc Ferdinánd főherceget Szarajevóban meggyilkolták, s az Osztrák–magyar Monarchia kemény hangú ultimátumot intézett Szerbiához, a berliniek tüntetéseket rendeztek, roppant lelkesedéssel nyilvánítva ki, hogy támogatják a monarchiát, noha a viszály Németországot közvetlenül nem érintette. 1914 júliusa végén és augusztusa elején hét kritikus napon át óriási tömegeket megmozgató demonstrációk voltak a német külügyminisztérium és a császár rezidenciája előtt; amikor az utóbbi július 31-én Potsdamból visszatért Berlinbe, kocsisorát háborút követelő tömegek rohanták meg. Ebben a légkörben hozták meg a háborút illetően a végső döntéseket.[480] Ezen a héten Párizsban, Petrográdban, Londonban és Bécsben is hasonló jelenetek játszódtak le. És a tömegek lelkesedése, tombolása jórészt azt a reményt fejezte ki, hogy a háború végre-valahára visszaállítja a nemzeti egységet és a polgári közösséget, megszünteti a kapitalisták és a proletárok, a protestánsok és a katolikusok, a parasztok és a munkások civil társadalmakban általános megosztottságát. A berlini tüntetések hangulatát például egy szemtanú így jellemezte: „Senki sem ismer senkit. De mindenkit átjár egy komoly érzés: háború, háború és együtt vagyunk!”[481]

1914-ben Európa már száz éve élt békében az utolsó nagyobb szabású, az egész kontinensre kiterjedő konfliktus óta, amelyet a bécsi kongresszus rendezett. Ebben az évszázadban, Európa iparosodása kapcsán, hatalmas mértékben fejlődött és terjedt a modern technikai civilizáció, sosem látott jólétet teremtve és középosztály jellegűvé formálva át a társadalmat. Azok a háborúpárti demonstrációk, amelyekre 1914 augusztusában Európa különböző fővárosaiban sor került, bizonyos értelemben lázadásnak tekinthetők e középosztály-társadalom s a hozzá tartozó biztonság, jólét és az erőpróbák hiánya ellen. A mindennapi élet növekvő *izothümiá*-ja, úgy látszik, nem volt már elegendő. A *megalothümia* a tömegek szintjén tért vissza: ez nem egy-egy fejedelem *megalothümiá* ja volt, hanem egész nemzeteké, amelyek értékük és méltóságuk elismertetésére törekedtek.

A háborút különösen Németországban fogták fel sokan lázadásként a materializmus és a kalmárvilág ellen, amelyet Franciaország és a *burzsoá* társadalmak őstípusa, Anglia teremtett meg. Németországnak persze amúgy is számos oka volt rá, hogy elégedetlen legyen a fennálló európai renddel: a gyarmatok kérdése, a hajózás ügyei, a fenyegetőnek látszó orosz gazdasági terjeszkedés stb. De a háború mellett felsorakoztatott német érveket olvasva az ember meglepődik, milyen következetesen hangoztatják a szerzők valamiféle önmagáért való küzdelem szükségét, egy olyan küzdelemét, amelynek tisztító morális hatásai lennének, egészen függetlenül attól, gyarmatokhoz jut-e Németország vagy megnyílnak-e előtte a tengerek. Egy fiatal német joghallgató véleménye, aki 1914 szeptemberében indult el a frontra, tipikusnak tűnik: bár elítélte a háborút, mondván, hogy „iszonyatos, nem méltó az emberekhez, elavult és minden tekintetben pusztulást hoz”, mégis arra a nietzschei végkövetkeztetésre jutott, hogy „a döntő kétségkívül mindig az áldozatra való hajlandóság és nem az áldozat tárgya”.[482] A *Pflicht*-et, vagyis a kötelességet a németek nem felvilágosult önérdekként vagy szerződéses kötelezettségként értelmezték, számukra abszolút erkölcsi érték volt, az egyén benső erejének és annak a bizonysága, hogy fölötte áll a materializmusnak és a természeti determinizmusnak. A szabadság és az alkotókészség kezdete volt.

A modern gondolkodás nem gátolja meg, hogy a jövőben nihilista háborút indítsanak a liberális demokrácia ellen, és éppen a saját édes gyermekei. A relativizmus – az a doktrína, amely szerint minden érték viszonylagos, és amely támad minden „kiváltságos nézetet” – végül a demokratikus és toleráns értékeket is szükségképpen aláássa. A

relativizmus nem olyan fegyver, amelyet az ember saját belátása szerint használ fel a maga választotta ellenségekkel szemben. Tüzel az válogatás nélkül, s nemcsak a nyugati hagyomány „abszolutizmusai”, dogmái, szilárd meggyőződései tartópilléreit lövi ki, hanem elpusztítja a toleranciát, a sokféleséget, a gondolkodás szabadságát is, amit ez a hagyomány oly fontosnak tart. Ha nincs abszolút igazság, ha minden értéket determinálnak a kultúrák, akkor az olyan dédelgetett elveknek, mint az emberi egyenlőség, szintén veszniük kell.

Erre nincs jobb példa, mint magának Nietzschének a filozófiája. Nietzsche úgy vélte, ha az ember tudja, hogy semmi sem igaz, ez veszély és esély egyszerre. Veszély, mert mint korábban már megjegyeztük, aláássa annak a lehetőségét, hogy „bizonyos határok közt” éljen. De esély is, mert biztosítja a teljes szabadságot, függetleníti az embert korábbi morális kötelmeitől. Nietzsche az emberi alkotókészség végső formáját nem a művészetben látta, hanem új értékek megteremtésében, mivelhogy nincs, ami ezeknél magasabb rendű lehetne. Azt tervezte, hogy mihelyt megszabadul a régi, az abszolút igazság vagy jog lehetséges voltában hívő filozófia bilincseitől, „újraértékel minden értéket”, kezdve a kereszténység tanításain. Tudatosan igyekezett aláásni az emberi egyenlőség hitét, azzal érvelve, hogy ez nem több előítéletnél, melyet a kereszténység nevelt belénk. Abban reménykedett, hogy az egyenlőség elve egyszer majd átadja a helyét egy olyan erkölcsnek, amely igazolja az erősnek a gyenge feletti uralmát, s végül eljutott odáig, hogy magasztalta, sőt doktrínává emelte a kegyetlenséget. Gyűlölte a toleráns, a sokféleséget elviselő társadalmakat, jóval többre becsülte az intoleráns, ösztönös, a bűntudatot nem ismerő közös-ségeket: az indiai *csandala* kasztot, amely új emberfajták kitenyésztésével kísérletezett, vagy a „szőke ragadozókat”, amelyek „tétovázás nélkül ráteszik szörnyű karmokkal felfegyverzett mancsukat egy-egy népecskére”.[483] Nietzsche és a német fasizmus kapcsolatáról már sok szó esett, s bár az ellen a gyönge lábon álló vád ellen, hogy ő a nemzetiszocializmus együgyű ideológiájának az ősatyja, meg lehet védeni, nem véletlen, hogy filozófiája és a nácizmus több ponton érintkezik. Nietzsche – akárcsak Martin Heidegger, a követője – relativizmusával kilőtte a nyugati liberális demokrácia filozófiai támaszait, s az erő és a hatalom doktrínájával helyettesítette.[484] Úgy vélte, hogy az európai nihilizmus érája, amelynek a kialakulásához ő is hozzájárult, a szellem

„roppant háborúihoz” fog vezetni, s ezeknek egyetlen célja maga a háborúskodás lesz.

A modern liberalizmus megpróbálta a társadalmak alapját a *thümosz*-ról a vágy biztosabb talajára áthelyezni. A liberális demokrácia a *megalothümia* problémáját úgy „oldotta meg”, hogy korlátozta, s intézmények, elvek és eszközök bonyolult rendszerével – a népszuverenitással, a törvényekkel és a jogokkal, a hatalommegosztással stb. – szublimálta. A liberalizmus a modern gazdasági világ létrejöttét is lehetővé tette, az anyagi gyarapodás minden akadályától megszabadítva a vágyat, s a modern természettudomány formájában megjelenő értelemmel párosítva. Az igyekvés új, dinamikus és végtelenül gazdag területe nyílt meg hirtelen az ember előtt. A liberalizmus angolszász teoretikusai kijelentették: a henye urakat rá kell venni, hogy tegyék félre a gőgjüket, s igyekezzenek megtalálni a helyüket ebben a gazdasági világban. A *thümosz*-t tehát alá kellett rendelni a vágynak és az értelemnek, vagyis az értelem vezette vágynak.

Hegel is megértette, hogy a modern élet alapvető változása az úr „megszelídítése” és gazdasági emberré való átlényegülése volt. Ez azonban nem annyira azt jelenti, állapította meg, hogy a *thümosz* eltűnt, hanem inkább azt, hogy új és magasabb rendű formát vett fel. A kevesek *megalothümiá* ja kénytelen volt átengedni a helyet a sokak *izothümiá* jának. Az embereknek ezentúl is lesz mellük, de nem fogják olyan felfuvalkodottan kidülleszteni. Azok, akiket a régi, demokrácia előtti világ nem elégített ki, az emberiség túlnyomó többségét alkották; azoknak a száma, akik az egyetemes elismerés modern világában kielégítetlenül maradnak, sokkal kisebb. Ezért ilyen stabil és erős a demokrácia a mai világban.

Nietzsche életművét bizonyos értelemben erőfeszítésnek tekinthetjük az inga visszalendítésére: gyökeres fordulatot akart végrehajtani a *megalothümosz* irányába. Ha rajta múlik, Platón őreit nem korlátozza többé a közjó semmiféle elve. Szerinte közjó nincs: bármiféle kísérlet egy ilyen „jó” meghatározására csak a kísérletezők erejét mutatja. Az utolsó ember önelégültségét oltalmazó közjó kétségkívül sokat veszít tartalmából, hatékonyságából. Nincsenek már jobban és kevésbé jól kiképzett őrök, csak dühödtek és még dühödtebbek vannak. Ezentúl elsősorban a dühödtségük foka különbözteti meg őket egymástól – vagyis az a képességük, hogy

„értékeiket” ráerőltessék másokra. A *thümosz*, amely Platónnál az ember három jellemzőjének egyike, Nietzsché-nél az egész ember.

Mi, akik az emberiség öregkorában élünk, visszatekintve a következő konklúziót vonhatjuk le. Nincs olyan rezsim – „társadalmi-gazdasági rendszer” –, amely mindenkit mindenhol kielégíthet. Ez a liberális demokráciára is vonatkozik. És ennek nem az a magyarázata, hogy a demokratikus forradalom még nem ért véget, nem teljesedett ki, azaz még nem minden nép élvezheti a szabadság és az egyenlőség áldásait. Épp ellenkezőleg, az elégedetlenség mindig olyan helyeken üti fel a fejét, ahol a demokrácia diadala a lehető legteljesebb volt: az elégedetlenkedőknek a szabadság és az egyenlőség *ellen* van kifogásuk. Így azok, akik kielégítetlenek maradnak, bármikor újrakezdhetik a történelmet.

Úgy látszik továbbá, a racionális elismerés nem elég független, mert ahhoz, hogy megfelelően működjön, szüksége van bizonyos modernség előtti, nem egyetemes elismerésformákra. A demokrácia stabilitása néha irracionális demokratikus kultúrát és a liberalizmus előtti hagyományokon nevelkedett spontán civil társadalmat igényel. A kapitalista jólét a legkönnyebben a szigorú munkaerkölcs révén érhető el, az utóbbi azonban halott vallási hitek kísérteteitől vagy maguktól e hitektől, esetleg valamilyen irracionális nemzeti vagy faji elkötelezettségtől függ. A csoportelismerés jobban szolgálhatja a gazdasági tevékenységet és a közösségi életet, mint az egyetemes elismerés, s bár végső soron irracionális, igen sok időbe telik, míg ez az irracionalitás aláássa a társadalmat, így tehát nemcsak az egyetemes elismerésről bizonyosodik be, hogy nem egyetemesen kielégítő, hanem ahhoz is fér némi kétség, hogy racionális alapon létrejöhetnek-e és hosszú távon fennmaradhatnak-e liberális demokratikus társadalmak.

Arisztotelész úgy vélte, a történelem ciklikus mozgású, nem egyenes irányban halad, mivel minden rezsimnek vannak hibái, s ezek folytonosan arra ösztönzik az embereket, hogy megváltoztassák az államformát, melyben élnek. Az imént felsoroltak alapján nem mondhatjuk-e el ugyanezt a modern demokráciáról? Arisztotelészt követve felállíthatnánk azt a tételt, hogy a csupán vágyból és értelemből összetevődő utolsó emberek társadalma előbb-utóbb kénytelen átadni a helyét egy olyannak, amely még félállati sorban élő s csak elismerésre törekvő első emberekből áll, és *vice versa,* a végtelenségig.

Ennek a párnak a két tagja azonban korántsem egyenlő. A nietzschei alternatíva arra kényszerít bennünket, hogy teljesen szakítsunk a lélek vágyakozó részével. Ám ez a század megmutatta, milyen rettenetes következményei lehetnek a féktelen *megalothümia* feltámasztásának, mert bizonyos mértékig már megtapasztaltuk azokat a „roppant háborúkat”, amelyeket Nietzsche megjövendölt. 1914 augusztusa háborút követelő tömegei megkapták a kívánt áldozatot és veszélyt – és még sok egyebet. Az első világháború eseményei rávilágítottak, hogy bármilyen üdvösek voltak is a háború másodlagos hatásai a jellemekre és a közösségekre nézve, ezt az eredményt össze se lehet mérni az elsődleges hatásokkal, a pusztulással, kárral. A XX. századra az élet kockáztatása egy véres viadalban tökéletesen demokratizálódott. Már nem egy kivételes egyéniség megnyilvánulása volt, férfiak – s később nők és gyerekek – egész tömegei kényszerültek rá. És nem kielégüléshez és elismeréshez vezetett, hanem ismeretlen emberek értelmetlen halálához. A jelenkori háború ahelyett, hogy megszilárdította volna az erényt és serkentette volna az alkotókészséget, megrendítette a nép hitét az olyan fogalmakban, mint a bátorság és a hősiesség, és sokaknál, akik átélték, mélységes elidegenedést és *anómiá*-t okozott. Ha a jövőben némelyek megint ráunnak a békére és a jólétre, s új thümotikus küzdelmekre és erőpróbákra vágynak, ennek előreláthatólag még szörnyűbb következményei lesznek. Mert most már nukleáris és más tömegpusztító fegyvereink is vannak, amelyek egy pillanat alatt milliók – névtelen milliók – életét oltják ki.

Van azonban egy védőbástyánk is a történelem újjáéledése és az első ember visszatérése ellen, s ez a modern természettudomány lenyűgöző Mechanizmusa, amelyet e könyv II. részében írtunk le; a Mechanizmus, amelyet a korlátozatlan vágy hajt és az értelem irányít. A *megalothümia* felbukkanása a modern világban szakítást jelentene ezzel a hatalmas és dinamikus gazdasági rendszerrel, és kísérlet lenne a technikai fejlődés logikájának a megbénítására. Efféle szakítások lehetségesnek bizonyultak egy-egy konkrét időpontban és helyen – például amikor Németország vagy Japán feláldozta magát a nemzeti elismerés kedvéért –, de kérdéses, hogy a világ mint egész rászánhatja-e magát erre a lépésre, kivált, ha hosszabb időre szól. Németországot és Japánt különb voltuk elismertetésének a vágya sarkallta a XX. század első felének háborúi során, de arról is meg voltak győződve, hogy gazdaságuknak szintén használ, ha neomerkantilista *Lebensraum*-ot, életteret vagy „jóléti mellékszférát” szereznek maguknak.

De később mindkét országnak be kellett látnia, hogy a szabadkereskedelem révén sokkal könnyebben el lehet érni a gazdasági biztonságot, mint a háborúval, s hogy a fegyveres hódítás rengeteg gazdasági érték pusztulásával jár.

A mai Amerikában körülnézve nem az a benyomásom, hogy hamarosan meggyűlik a bajunk a túlzott *megalothümia*-val. Azokat a komoly fiatalokat, akik jogot vagy gazdasági ismereteket bifláznak az egyetemeken és főiskolákon, vagy akik nagy gonddal szerkesztik meg szakmai önéletrajzukat, abban a reményben, hogy folytathatják azt az életstílust, amelyre feljogosítva érzik magukat, alighanem sokkal inkább az utolsó emberré válás veszélye fenyegeti, mint az, hogy felélednek bennük az első ember szenvedélyei. Úgy látszik, nagyon is megszívlelték azt a liberális célkitűzést, mely szerint az életet anyagi szerzeményeknek és veszélytelen, a közfelfogás által szentesített becsvágyaknak kell kitölteniük. Egy kezdő jogásznál nehéz lenne nagy, teljesületlen sóvárgásokat vagy a felszín alatt lappangó irracionális indulatokat felfedezni.

A történelem utáni világ más részeire ugyanez vonatkozik. A nyolcvanas években a nyugateurópai országok vezetői nemigen adták jelét, hogy nagy küzdelmekre vagy áldozatokra vágynak, amikor olyan problémákkal kerültek szembe, mint a hidegháború, az éhínség leküzdése a harmadik világban vagy a terrorizmus elleni katonai akció. A fiatalok közt akadtak ugyan fanatikusok, akik csatlakoztak a német Vörös Hadsereg Frakcióhoz vagy az olasz Vörös Brigádokhoz, ezek azonban a szélsőbal csekély létszámú, kis politikai súlyú mozgalmai voltak, melyeket a szovjet tömb tartott életben. Az 1989. őszi nagy keleteurópai események után a németek jelentős hányadának kételyei voltak, bölcs dolog-e az újraegyesítés, minthogy *túl sokba kerülne.* Mindez nem olyan civilizációra vall, amely felajzva, rugóként feszülten várja, hogy feláldozhassa magát új, ismeretlen fanatizmusok máglyáján, hanem olyanra, amely nagyon is elégedett azzal, ami és amivé válni fog.

Platón kifejtette: a *thümosz,* noha minden erény alapja, önmagában se nem jó, se nem rossz, rá kell nevelni, hogy a közjót szolgálja. Más szóval a *thümosz-t* az ész alá kell rendelni, és a vágy szövetségesévé kell tenni. Az igazságos állam az, amelyben az ész irányításával a lélek mindhárom része kielégül és egyensúlyba jut.[485] A legjobb államformát rendkívül nehéz megvalósítani, mert annak egyszerre kell kielégítenie az egész embert: az

eszét, a vágyát, a *thümosz*-át. De ha a jelenlegi államformák nem tudják is teljesen kielégíteni az embert, a legjobb államforma a mérce, amelyhez a jelenleg létezőket hozzámérhetjük. A legjobb államforma pedig az, amely a leginkább kielégíti – egyszerre – a lélek mindhárom részét.

Ezt a mércét alkalmazva úgy tetszik, az ismert történelmi alternatívák közül a liberális demokrácia nyújtja a legtöbbet mind a három résznek. Ha nem is állítható, hogy „szavakban” a legigazságosabb államforma, bízvást kimondhatjuk, hogy „a valóságban” a legigazságosabb. Mert mint Hegel tanítja, a modern liberalizmus nem annyira az elismerés vágya megszüntetésén, mint inkább az átformálásán, racionalizálásán alapszik. Bár a *thümosz* korábbi megnyilvánulásai nem maradhatnak meg teljes egészükben, nem is kell egészen eltűnniük. Ezenfelül egyetlen létező liberális társadalom sem épül kizárólag az *izothümiá*-ra; valamennyi kénytelen bizonyos mértékig teret engedni a veszélytelen és „megszelídített” *megalothümiá*- nak, jóllehet ez ellenkezik az elvekkel, melyeket vall és hirdet.

Ha igaz, hogy a történelmi folyamat a racionális vágy és a racionális elismerés ikerpillérein nyugszik, és hogy a modern liberális demokrácia az a politikai rendszer, amely bizonyos egyensúlyt teremtve a leginkább kielégíti mind a kettőt, akkor a demokráciát fenyegető legnagyobb veszély alighanem az, hogy valójában magunk sem tudjuk, hányadán állunk, mit akarunk. Mert míg a modern társadalmak a demokrácia felé fejlődnek, addig a modern gondolkodás zsákutcába került, képtelen egyetértésre jutni arra vonatkozólag, mi alkotja az embert és sajátos méltóságát, s ennélfogva képtelen meghatározni az ember jogait. Ez felfokozott és túlzott követelésekre adhat módot egyrészt az egyenlő jogok elismerését, másrészt a *megalothümia* újbóli felszabadítását illetően.[486] És ez az eszmei zűrzavar annak ellenére is bekövetkezhet, hogy a történelem a racionális vágynak és a racionális elismerésnek megfelelő irányba tart, s hogy a liberális demokrácia valóban a legjobb megoldás az emberi problémára.

Lehetséges, hogy ha az események a jövőben is úgy alakulnak, mint az utóbbi évtizedekben, akkor a liberális demokráciához vezető egyetemes és irányzatos történelem eszméje elfogadhatóbb lesz az emberek számára, és a modern gondolkodás relativista gordiuszi csomója valamiképp önmagától megoldódik. A kulturális relativizmus – európai elmeszülemény! – ugyanis azért látszott elfogadhatónak századunkban, mert Európa a gyarmatosítás és

a gyarmatok felszabadítása során először került igazán szembe nem európai kultúrákkal. Az elmúlt évszázad számos fejleménye – az európai civilizáció morális önbizalmának a csökkenése, a harmadik világ felemelkedése, új ideológiák felbukkanása – szintén növelte a relativizmus hitelét. De ha idővel egyre több különböző kultúrájú és történelmű társadalom mutat hasonló hosszú távú fejlődési tendenciákat; ha a leghaladottabb társadalmakat irányító intézmény fajták továbbra is közelednek egymáshoz; és ha a gazdasági haladás eredményeképpen folytatódik az emberiség egységesedése, akkor talán a relativizmus ideája sokkal különösebbnek látszik majd. Mert a népek „jót és gonoszt kifejező nyelve" közti különbségek történelmi fejlődésüknek, az adott korszak sajátos körülményeinek lesznek tulajdoníthatók.

Az emberiség jövőjét én nem úgy képzelem el, hogy ezernyi új hajtás megannyi fává, bokorrá növekszik, virágba borul, inkább hosszú kocsisort látok egy országúton. Lesznek kocsik, amelyek frissen, fürgén gördülnek majd be a városba, mások még előbb letáboroznak egy sivatagban, ismét mások megrekednek a hegyek utolsó hágójának a kátyúiban. Több kocsit indiánok támadnak meg és gyújtanak fel, roncsaik ott éktelenkednek az úton. Néhány kocsis annyira megzavarodik a csetepatétól, hogy egy ideig rossz irányban hajt, egy-két kocsi utasai pedig, belefáradva az utazásba, elhatározzák, hogy végleg megtelepszenek valahol az út mentén. Mások mellékutakat fedeznek fel, azokon haladnak tovább, de rá kell jönniük, hogy az utolsó hegyláncon valamennyien ugyanazon a hágón keresztüljuthatnak csak át. A kocsik nagy többsége azonban rendben folytatja útját a város felé, és lassan oda is ér. A kocsik mind hasonlítanak egymáshoz: noha más-más színűre festették őket, és különböző anyagokból készültek, de négykerekűek, lóvontatásúak és egy-egy család ül bennük, erősen remélve – és buzgón fohászkodva érte –, hogy biztonságban célhoz ér. A kocsik helyzetbeli különbségei nem utasaik állandó és szükségszerű különbségeit fejezik ki, hanem csupán azt, hogy hol járnak a városba vivő úton.

Alexandre Kojève úgy vélte, a történelem végül is igazolni fogja saját racionális voltát. Vagyis elegendő kocsi fog begördülni a városba ahhoz, hogy bárki, aki logikusan gondolkodik, és szemügyre veszi a helyzetet, kénytelen legyen elismerni: egyetlen megteendő út volt csak és egyetlen cél. De kérdéses, hol tartunk most, mert a közelmúlt liberális világforradalma ellenére a kocsik haladási irányával kapcsolatos

értesüléseink pillanatnyilag bizonytalanok. És végső soron azt sem tudhatjuk, hogy ha a kocsik többsége megérkezik abba a bizonyos városba, s utasaik egy kicsit körülnéznek, megfelel-e nekik új környezetük, nem indulnak-e hamarosan tovább.

Bibliográfia

Afanaszjev, Jurij, ed. 1989. *Inovo nye dano.* Progressz, Moscow.

Almond, Gabriel A., and Sindey Verba. 1963. *The Civic Culture.* Little, Brown, Boston

Angell, Norman. 1914. *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage.* Heinemann, London.

Apter, David. 1965. *The Politics of Modernization.* University of Chicago Press, Chicago.

Aron, Raymond. 1990. *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection.* Holmes & Meier, New York and London.

Ashmd, Anders. 1989. *Gorbachev's Struggle for Economic Reform: The Soviet Reform Process, 1985-88.* Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Avineri, Shlomo. 1968. *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge University Press, Cambridge.

Avineri, Shlomo. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State.* Cambridge University Press, Cambridge.

Azrael, Jeremy. 1987. *The Soviet Civilian Leadership and the High Command, 1976- 1986.* RAND Corporation, Santa Monica, Calif.

Azrael, Jeremy, 1966. *Managerial Power and Soviet Policy.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Babst, Dean V. 1972. „A Force for Peace." *Industrial Research* 14 (April): 55-58. Baer, Werner. 1989. *The Brazilian Economy: Growth and Development*, third edition. Praeger, New York.

Baer, Werner. 1972. „Import Substitution and Industrialization in Latin America:

Experiences and Interpretation." *Latin American Research Review 7,* no. 1 (Spring): 95-122.

Ball, Terence. 1976. „From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science." *American Journal of Political Science* 20, no. 1 (February): 151-177.

Barros, Robert. 1986. „The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America." *Telos* 65:49-70.

Bell, Daniel. 1967a. „Notes on the Post-Industrial Society I." *The Public Interest* no. 6:24-35.

Bell, Daniel. 1967b. „Notes on the Post-Industrial Society II." *The Public Interest* no. 7:102-118.

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting.* Basic Books, New York.

Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism.* Basic Books, New York.

Bell, Eric Temple. 1937. *Men of Mathematics.* Simon & Schuster, New York.

Bellah, Robert N. 1957. *Tokugawa Religion.* Beacon Press. Boston.

Beloff, Max. 1990. „Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier." *Encounter*

74:51-54.

Bendix, Reinhard. 1967. „The Protestant Ethic-Revisited." *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 3 (April):266-273.

Berger, Peter, and Hsin-Huang Michael Hsiao. 1988. *In Search of an East Asian Development Model.* Transaction Books, New Brunswick, N.J.

Berliner, Joseph S. 1957. *Factory and Manager in the USSR.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Bill, James A., and Robert L. Hardgrave. 1973. *Comparative Politics: The Quest for a Theory.* University Press of America, Lanham, Md.

Binder, Leonard. 1986. „The Natural History of Development Theory." *Comparative Studies in Society and History* 28: 3-33.

Binder, Leonard, *et al.* 1971. *Crises and Sequences in Political Development.* Princeton University Press, Princeton, N.J.

Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind:* How Higher Education Has Failed Democracy and *Improverished the Souls of Today's Students.* Simon & Schuster, New York.

Bloom, Allan. 1990. *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990.* Simon & Schuster, New York.

Bodenheimer, Susanne J. 1970. „The Ideology of Deve-lopmentalism." *Berkeley Journal of Sociology:* 95-137.

Breslauer, George W. 1982. *Khrushchev and Brezhnev as Leaders: Building Authority in Soviet Politics.* Allen & Unwin, London.

Bryce, James. 1931. *Modern Democracies,* 2 volumes. Macmillan, New York.

Brzezinski, Zbigniew. 1970. *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era.* Viking Press, New York.

Bury, J. B. 1932. *The Idea of Progress.* Macmillan, New York.

Caporaso, James. 1978. „Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis". *International Organization* 32:13-43.

Cardoso, Fernando H., and Enzo Faletto. 1969. *Dependency and Development in Latin America.* University of California Press, Berkeley.

Cardoso, Fernando Henrique. 1972. „Dependent Capitalist Development in Latin America." *New Left Review* 74 (July-August).

Casanova, Jose. 1983. „Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy." *Social Research* 50:929-973.

Catton, Bruce. 1968. *Grant Takes Command.* Little, Brown, Boston.

Cherrington, David J. 1980. *The Work Ethic: Working Values and Values that Work.*

Amacom, New York.

Chilcote, Ronald, 1981. *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm.*

Westview Press, Boulder, Colo.

Clausewitz, Carl von. 1976. *On War,* edited and translated by Michael Howard and Peter Paret. Princeton University Press, Princeton.

Collier, David, ed. 1979. *The New Authoritarianism in Latin America.* Princeton University Press, Princeton, N.J.

Collingwood, R. G. 1956. *The Idea of History.* Oxford University Press, New York.

Colton, Timothy. 1986. *The Dilemma of Reform in the Soviet Union.* Council on Foreign Relations, New York.

Cooper, Barry. 1984. *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism.* University of Toronto Press, Toronto.

Coverdale, John F. 1979. *The Political Transformation of Spain after Franco.* Praeger, New York.

Craig, Gordon A. 1964. *The Politics of the Prussian Army, 1640-1945.* Oxford University Press, Oxford.

Custine, The Marquis de. 1951. *Journey for Our Time.* Pelegrini and Cudahy, New York.

Cutright, Phillips. 1963. „National Political Development: Its Measurements and Social Correlates." *American Sociology Review* 28:253-264.

Dahl, Robert A. 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition.* Yale University Press, New Haven, Conn.

Dahrendorf, Ralf. 1969. *Society and Democracy in Germany.* Doubleday, Garden City, N.Y.

Dannhauser, Werner J. 1974. *Nietzsche's View of Socrates.* Cornell University Press, Ithaca and London.

Davenport, T. R. H. 1987. *South Africa: A Modern History.* Macmillan, South Africa, Johannesburg.

Debardleben, Joan. 1985. *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experience.* Westview, Boulder, Colo. de Soto, Hernando. 1989. *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World.* Harper and Row, New York.

Deyo, Frederic C, ed. 1987. *The Political Economy of the New Asian Industrialism.*

Cornell University Press, Ithaca, N. Y.

Diamond, Larry; J. Linz, and S. M. Lipset, eds. 1988a. *Democracy in Developing Countries.* Lynne Rienner, Boulder, Colo.

Diamond, Larry; J. Linz, and S. M. Lipset, eds. 1988b. *Democracy in Developing Countries,* vol. 4, *Latin America.* Lynne Rienner, Boulder, Colo.

Dickson, Peter. 1978. *Kissinger and the Meaning of History.* Cambridge University Press, Cambridge.

Didion, Joan. 1968. *Slouching Towards Bethlehem.* Dell, New York.

Dirlik, Arif, and Maurice Meisner, eds. 1989. *Marxism and the Chinese Experience: Issues in Contemporary Chinese Socialism.* Westview Press,

Boulder, Colo.

Djilas, Milovan. 1957. *The New Class: An Analysis of the Communist System.* Praeger, New York.

Dos Santos, Theotonio. 1980. „The Structure of Dependency." *American Economic Review* 40 (May): 231-236.

Doyle, Michael. 1983a. „Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs I." *Philosophy and Public Affairs* 12 (Summer): 205-235.

Doyle, Michael. 1983b. „Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs II." *Philosophy and Public Affairs* 12 (Fall): 323-353.

Doyle, Michael. 1986. „Liberalism and World Politics." *American Political Science Review* 80, no. 4 (December): 1151-1169.

Durkheim, Emile. 1964. *The Division of Labor in Society.* Free Press, New York.

Earle, Edward Meade, ed. 1948. *Makers of Modern Strategy: Military Thought from Machiavelli to Hitler.* Princeton University Press, Princeton.

Eisenstadt, S. N., ed. 1968. *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View.* Basic Books, New York.

Eksteins, Modris. 1989. *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age.*

Houghton Mifflin, Boston.

Epstein, David F. 1984. *The Political Theory of the Federalist.* University of Chicago Press, Chicago.

Evans, Peter. 1979. *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil.* Princeton University Press, Princeton, N. J.

Fackenheim, Emile. 1970. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections.* New York University Press, New York.

Field, Mark G., ed. 1976. *Social Consequences of Modernization in Communist Societies.*

Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Fields, Gary S. 1984. „Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies." *Economic Journal* 94 (March): 74-83.

Finifter, Ada. 1983. *Political Science: The State of the Discipline.* American Political Science Association, Washington, D. C.

Fishman, Robert M. 1990. „Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy." *World Politics* 42, no. 3 (April): 422-440.

Frank, André Gunder. 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution?* Monthly Review Press, New York.

Frank, André Gunder. 1990. „Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)." *Third World Quarterly* 12, no. 2 (April): 36-52.

Friedman, Edward. 1989. „Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China." *Studies in Comparative Communism* 22, no. 2-3. (Summer-Autumn): 251-264.

Friedrich, Carl J. 1948. *Inevitable Peace.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Friedrich, Carl J., and Zbigniew Brzezinski. 1965. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, second edition. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Fukuyama, Francis. 1989. „The End of History?" *The National Interest* no. 16 (Summer):

3-18.

Fukuyama, Francis. 1989. „A Reply to My Critics." *The National Interest* no. 18 (Winter)

21-28.

Fullerton, Kemper. 1924. „Calvinism and Capitalism." *Harvard Theological Review*

21:163-191.

Furtado, Celso. 1970. *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution.* Cambridge University Press, Cambridge.

Fussell, Paul. 1975. *The Great War and Modern Memory.* Oxford University Press, New York.

Gaddis, John Lewis. 1986. „The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International Situation." *International Security* 10, no. 4 (Spring):

99-142.

Galston, William. 1975. *Kant and the Problem of History.* University of Chicago Press, Chicago.

Gellner, David. 1982. „Max Weber: Capitalism and the Religion of India." *Sociology* 16, no. 4 (November): 526-543.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism.* Cornell University Press, Ithaca, N. Y.

Gerschenkron, Alexander. 1962. *Economic Backwardness in Historical Perspective.*

Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Giliomee, Hermann, and Laurence Schlemmer. 1990. *From Apartheid to Nation-Building*

(Johannesburg: Oxford University Press).

Gimbutas, Maija. 1989. *Language of the Goddess.* Harper and Row, New York.

Goldman, Marshall I. 1972. *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union.* MIT Press, Cambridge, Mass.

Goldman, Marshall I. 1987. *Gorbachev's Challenge: Economic Reform in the Age of High Technology.* Norton, New York.

Gray, John. 1989. „The End of History-Or the End of Liberalism?" *National Review*

(October): 33-35.

Greenstein, Fred I., and Nelson Polsby. 1975. *Handbook of Political Seien ce*, volume 3.

Addison-Wesley, Reading, Mass.

Grew, Raymond, ed. 1978. *Crises of Political Development in Europe and the United States.* Princeton University Press, Princeton, N. J.

Hamilton, Alexander, J. Madison, and J. Jay. 1961. *The Federalist Papers.* New American Library, New York.

Harkabi, Yehoshafat. 1988. „Directions of Change in the World Strategie Order:

Comments on an Address by Professor Kaiser," in *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988*, Part II, Adelphi Paper No. 237. International Institute for Strategic Studies, London.

Harrison, Lawrence E. 1985. *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case.* Madison Books, New York.

Hartz, Louis. 1955. *The Liberal Tradition in America.* Harcourt Brace, New York.

Hauslohner, Peter. 1987. „Gorbachev's Social Contract." *Soviet Economy* 3, no. 1:54-89.

Havel, Vaclav, *et al.* 1985. *The Power of the Powerless.* Hutchinson, London.

Hegel, Georg W. F. 1936. *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Stuttgart.

Hegel, Georg W. F. 1956. *The Philosophy of History,* trans. J. Sibree. Dover Publications, Inc., New York.

Hegel, Georg W. F. 1967a. *The Phenomenology of Mind,* trans. J. B. Baillie. Harper and Row, New York.

Hegel, Georg W. F. 1967b. *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox. Oxford University Press, London.

Heller, Mikhail. 1988. *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man.* Knopf, New York.

Hewett, Ed A. 1988. *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency.*

Brookings Institution, Washington, D. C.

Himmelfarb, Gertrude. 1989. „Response to Fukuyama." *The National Interest* no. 16

(Summer): 24-26.

Hirst, Paul. 1989. „Endism." *London Review of Books* no. 23.

Hobbes, Thomas. 1958. *Leviathan, Parts I and II.* Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Hoffman, Stanley, 1965. *The State of War.* Praeger, New York.

Hough, Jerry. 1977. *The Soviet Union and Social Science Theory.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Hough, Jerry, with Merle Fainsod. 1979. *How the Soviet Union Is Governed.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies.* Yale University Press, New Haven. Conn.

Huntington, Samuel P. 1984. „Will More Countries Become Democratic?” *Political Science Quarterly* 99, no. 2 (Summer): 193-218.

Huntington, Samuel P. 1989. „No Exit: The Errors of Endism.” *The National Interest* no.

17 (Fall): 3-11.

Huntington, Samuel P. 1991. „Religion and the Third Wave.” *The National Interest* no.

24 (Summer): 29-42.

Huntington, Samuel P., and Myron Weiner. 1987. *Understanding Political Development.*

Little, Brown, Boston.

Johnson, Chalmers, ed. 1970. *Change in Communist Systems.* Stanford University Press, Stanford, Calif.

Kane-Berman, John. 1990. *South Africa's Silent Revolution.* Southern Book Publishers, Johannesburg.

Kant, Immanuel. 1963. *On History.* Bobbs-Merrill, Indianapolis.

Kassof, Allen, ed. 1968. *Prospects for Soviet Society.* Council on Foreign Relations, New York.

Kober, Stanley. 1990. *„Idealpolitik.” Foreign Policy* no. 79 (Summer): 3-24.

Landes, David S. 1969. *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present.* Cambridge University Press, New York.

Marx, Karl. 1967. *Capital: A Critique of Political Economy,* 3 volumes, trans. S. Moore and E. Aveling. International Publishers, New York.

McAdams, A. James. 1987. „Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction.” *Comparative Politics* 20, no. 1 (October): 107-118.

McFarquhar, Roderick. 1980. „The Post-Confucian Challenge.” *Economist* (February 9):

67-72.

McKibben, Bill. 1989. *The End of Nature.* Random House, New York.

Mearsheimer, John J. 1990. „Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War.” *International Security* 15, no. 1 (Summer): 5-56.

Melzer, Arthur M. 1990. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought.* University of Chicago Press, Chicago.

Migranjan, Andranik. 1989. Dlinnaja daroga v jevro-pejszkij dorn." *Novij Mir* no. 7

(July): 166-184.

Modelski, George. 1990. „Is World Politics Evolutionary Learning?" *International Organization* 44, no. 1 (Winter): 1-24.

Moore, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy.* Beacon Press, Boston.

Morgenthau, Hans J., and Kenneth Thompson. 1985. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, sixth edition. Knoph, New York.

Mueller, John. 1989. *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War.* Basic Books, New York.

Myrdal, Gunnar. 1968. *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, 3 vols.

Twentieth Century Fund, New York.

Naipaul, V. S. 1978. *India: A Wounded Civilization.* Vintage Books, New York. Naipaul, V. S. 1981. *Among the Believers.* Knopf, New York.

Nakane, Chie. 1970. *Japanese Society.* University of California Press, Berkeley, Calif.

Neubauer, Deane E. 1967. „Some Conditions of Democracy." *American Political Science Review* 61:1002-1009.

Nichols, James, and Colin Wright, eds. 1990. *From Political Economy to Economics... and Back ?* Institute for Contemporary Studies, San Francisco, Calif.

Niebuhr, Reinhold. 1932. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics.* Scribner's, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1954. *The Portable Nietzsche*, ed. W. Kaufmann. Viking Press, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1957. *The Use and Abuse of History*, trans. A. Collins. Bobbs-

Merrill, Indianapolis.

Nietzsche, Friedrich. 1966. *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future,* trans. W. Kaufmann. Vintage Books, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo,* trans W.

Kaufmann. Vintage Books, New York.

Nietzsche, Friedrich. 1968a. *Twilight of the Idols and The Anti-Christ,* trans. R. J.

Hollingdale. Penguin Books, London.

Nietzsche, Friedrich. 1968b. *The Will to Power,* trans. W. Kaufmann and R. J.

Hollingdale. Vintage Books, New York.

Nisbet, Robert. 1969. *Social Change and History.* Oxford University Press, Oxford.

Nordlinger, Eric A. 1968 „Political Development: Time Sequences and Rates of Change."

World Politics 20:494-530.

O'Donnell, Guillermo, Phillippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986a.

Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, Phillippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986b.

Transitions from Authoritarian Rule: Latin America. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, Phillippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds. 1986c.

Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

O'Donnell, Guillermo, Phillippe Schmitter, eds. 1986d. *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions About Uncertain Democracies.* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Pangle, Thomas. 1987. „The Constitution's Human Vision." *The Public Interest* no. 86

(Winter): 77-90.

Pangle, Thomas. 1988. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founding.* University of Chicago Press, Chicago.

Parsons, Talcott. 1937. *The Structure of Social Action.* McGraw-Hill, New York.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System.* Free Press, Glencoe, 111.

Parsons, Talcott. 1964. „Evolutionary Universals in Society." *American Sociological Review 29* (June): 339-357.

Parsons, Talcott. 1967. *Sociological Theory and Modern Society.* Free Press, New York.

Parsons, Talcott, and Edward Shils, eds. 1951. *Toward a General Theory of Action.*

Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Pascal, Blaise. 1964. *Pensées.* Garnier, Paris.

Pelikan, Jaroslav, J. Kitagawa, and S. Nasr. 1985. *Comparative Work Ethics: Judeo- Christian, Islamic, and Eastern.* Library of Congress, Washington, D. C.

Pinkard, Terry. 1988. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility.* Temple University Press, Philadelphia. Plato. 1968. *The Republic of Plato,*

trans. A. Bloom.

Basic Books, New York. Popper, Karl. 1950. *The Open Society and Its Enemies.*

Princeton University Press, Princeton, N. J. Porter, Michael E. 1990. *The Competitive Advantage of Nations.* Free Press, New York. Posner, Vladimir. 1989. *Parting with Illusions.* Atlantic Monthly Press, New York. Pridham, Geoffrey, ed. 1984. *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal.* Frank Cass, London. Pye, Lucian W. 1985. *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority.* Harvard University Press, Cambridge, Mass. Pye, Lucian W. 1990a. „Political Science and the Crisis of Authoritarianism." *American Political Science Review* 84, no. 1 (March): 3-17. Pye, Lucian W. 1990b. „Tiananmen and Chinese Political Culture: The Escalation of Confrontation." *Asian Survey* 30, no. 4 (April): 331-347. Pye, Lucian W. ed. 1963. *Communications and Political Development.* Princeton University Press, Princeton, N.J.

Remarque, Erich Maria. 1929. *All Quiet on the Western Front.* G. P. Putnam's, London Revel, Jean-François. 1983. *How Democracies Perish.*

Harper and Row, New York. Revel, Jean-François. 1989. „But We Follow the Worse..."

The National Interest no. 18 (Winter): 99-103. Riesman, David, with Reuel Denney and Nathan Glazer.

1950. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character.* Yale University Press, New Haven, Conn.

Rigby, T. H., and Ferenc Feher, eds. 1982. *Political Legitimation in Communist States.* St.

Martin's Press, New York.

Riley, Patrick, „Introduction to the Reading of Alexandre Kojève," *Political Theory* 9, no.

1 (1981): 5-48.

Robertson, H. H. 1933. *Aspects of the Rise of Economic Individualism.* Cambridge University Press, Cambridge.

Rose, Michael. 1985. *Reworking the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics.* Schocken Books, New York.

Rosenberg, Nathan, and L. E. Birdzell, Jr. 1990. „Science, Technology, and the Western Miracle." *Scientific American* 263, no. 5 (November): 42-54.

Rostow, Walt Whitman. 1960. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto.* Cambridge University Press, Cambridge.

Rostow, Walt Whitman. 1990. *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present.* Oxford University Press, New York.

Roth, Michael S. 1985. „A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History." *History and Theory* 24, no. 3:293-306.

Roth, Michael S. 1988. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France.* Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Oeuvres complètes.* 4 vols. Éditions Gallimard, Paris.

Rummel, R. J. 1983. „Libertarianism and International Violence." *Journal of Conflict Resolution* 27 (March): 27-71.

Russell, Bertrand. 1951. *Unpopular Essays.* Simon & Schuster, New York.

Rustow, Dankwart A. 1970. „Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model."

Comparative Politics 2 (April): 337-363.

Rustow, Dankwart A. 1990. „Democracy: A Global Revolution?" *Foreign Affairs* 69, no.

4 (Fall): 75-91.

Sabel, Charles, and Michael J. Piore. 1984. *The Second Industrial Divide.* Basic Books, New York.

Schmitter, Philippe C. 1975. „Liberation by *Golpe:* Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal." *Armed Forces and Society* 2, no. 1 (November): 5-33.

Schumpeter, Joseph A. 1950. *Capitalism, Socialism and Democracy.* Harper Brothers, New York.

Schumpeter, Joseph A. 1955. *Imperialism and Social Classes.* Meridian Books, New York.

Sestanovich, Stephen. 1985. „Anxiety and Ideology." *University of Chicago Law Review*

52, no. 2 (Spring): 3-16.

Sestanovich, Stephen. 1990. „Inventing the Soviet National Interest." *The National Interest* no. 20 (Summer): 3-16.

Skidmore, Thomas E. 1988. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985.* Oxford University Press, New York.

Skilling, H. Gordon, and Franklyn Griffiths. 1971. *Interest Groups in Soviet Politics.*

Princeton University Press, Princeton, N. J.

Skocpol, Theda. 1977. „Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique." *American Journal of Sociology* 82 (March): 1075-1090.

Smith, Adam. 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Walth of Nations,* 2

vols., Oxford University Press, Oxford.

Smith, Adam. 1982. *The Theory of Moral Sentiments.* Liberty Classics, Indianapolis.

Smith, Steven B. 1983. „Hegel's Views on War, the State, and International Relations."

American Political Science Review 77, no. 3 (September): 624-632.

Smith, Steven B. 1989a. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context.* University of Chicago Press, Chicago-Smith, Steven B. 1989b. „What is 'Right' in Hegel's Philosophy of Right?" *American Political Science Review* 83, no. 1 (March): 4-17.

Smith, Tony. 1979. „The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory." *World Politics* 31, no. 2 (July): 247-285.

Sombart, Werner. 1915. *The Quintessence of Capitalism.* Dutton, New York.

Sowell, Thomas. 1983. *The Economics and Politics of Race: An International Perspective.* Quill, New York.

Sowell, Thomas. 1979. „Three Black Histories." *Wilson Quarterly* (Winter): 96-106.

Stern, Fritz. 1974. *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of German Ideology.* University of California Press, Berkeley.

Strauss, Leo. 1952. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, trans. E.

Sinclair. University of Chicago Press, Chicago.

Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History.* University of Chicago Press, Chicago.

Strauss, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli.* Free Press, Glencoe, 111.

Strauss, Leo. 1963. *On Tyranny.* Cornell University Press, Ithaca, N. Y.

Strauss, Leo. 1991. *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence,* revised and expanded edition, ed. V. Gourevitch and M. Roth. Free Press, New York. Strauss, Leo, and Joseph Cropsey eds. 1972. *History of Political Philosophy,* second edition. Rand McNally, Chicago. Sunkel, Osvaldo. 1972. „Big Business and 'Dependen-

cia. ' „ *Foreign Affairs* 50 (April): 517-531.

Tarcov, Nathan. 1984. *Locke's Education for Liberty.* University of Chicago Press, Chicago.

Tawney, R. H. 1962. *Religion and the Rise of Capitalism.* Harcourt, Brace and World.

New York.

Tipps, Dean C. 1973. „Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical perspective." *Comparative Studies in Society and History* 15 (March): 199-226.

TocqueviUe, Alexis de. 1945. *Democracy in America, 2* vols. Vintage Books, New York.

Tocqueville, Alexis de. 1955. *The Old Regime and the French Revolution.* Doubleday Anchor, New York.

Troeltsch, Ernst. 1950. *The Social Teaching of the Christian Churches.* Macmillan, New York.

Valenzuela, Samuel, and Arturo Valenzuela. 1978. „Modernization and Dependency:

Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment." *Comparative Politics* (July): 535-557.

Veblen, Thorsten. 1942. *Imperial Germany and the Industrial Revolution.* Viking Press, New York.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System,* 3 vols. Academic Press, New York.

Waltz, Kenneth. 1959. *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis.* Columbia University Press, New York.

Waltz, Kenneth. 1962. „Kant, Liberalism, and War." *American Political Science Review*

56 (June): 331-340.

Waltz, Kenneth. 1979. *Theory of International Politics.* Random House, New York.

Ward, Robert, and Dankwart Rustow, eds. 1964. *Political Development in Japan and Turkey.* Princeton University Press, Princeton, N. J.

Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Allen & Unwin, London. First published 1904-1905.

Weber, Max. 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology.* Oxford University Press, New York.

Weber, Max. 1947. *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*, ed.

Talcott Parsons. Oxford University Press, New York.

Weber, Max. 1981. *General Economic History.* Transaction Books, New Brunswick, N. J.

Wettergreen, John Adams, Jr. 1973. „Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity." *Western Political Quarterly* 26, no. 1 (March): 109-129.

Wiarda, Howard. 1973. „Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition." *World Politics* 25 (January): 106-135.

Wiarda, Howard. 1981. „The Ethnocentrism of the Social Science *[sic]:* Implications for Research and Policy." *Review of Politics*, 43, no. 2 (April): 163-197.

Wiles, Peter. 1962. *The Political Economy of Communism.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Williams, Allan, ed. 1984. *Southern Europe Transformed: Political and Economic Change in Greece, Italy, Spain, and Portugal.* Harper and Row, New York.

Wilson, Ian, and You Ji. 1990. „Leadership by 'Lines': China's Unresolved Succession." *Problems of Communism* 39, no. 1 (January-February): 28-44.

Wray, Harry, and Hilary Conroy, eds. 1983. *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History.* University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii.

Wright, Harrison M., ed. 1961. *The „New Imperialism": Analysis of Late Nineteenth Century Expansion*, second edition. D. C. Heath, Boston.

Zolberg, Aristide. 1981. „Origins of the Modern World System: A Missing Link." *World Politics* 33 (January): 253-281.

Zuckert, Catherine H. 1988. *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche.* Yale University Press, New Haven, Conn.

Jegyzetek Bibliográfia

*1 Wildner Ödön fordítása.

*2 Muraközy Gyula fordítása.

1 „The End of History?” *The National Interest* 16 (Summer 1989): 3-18.

2 Korábbi kísérletemet, hogy válaszoljak ezen bírálatok egy részére, lásd: „Reply to my Critics”, *The National Interest* 18 (Winter 1989-90): 21-28.

3 Locke is, de kiváltképp Madison felismerte, hogy a republikánus kormányzat egyik feladata a polgárok büszke önmegvalósító törekvéseinek védelmezése. Lásd A *thümosz*

tündöklése és bukása c. fejezetet, ill. ott a 15. jegyzetet.

4 Emile Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: New York University Press, 1970), 5-6. o.

5 Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century – A History,* idézi R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1956), 146. o.

6 *Encyclopaedia Britannica,* eleventh edition (London, 1911), 27. kötet, 72. o.

7 Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage* (London: Heinemann, 1914).

8 Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975).

9 Erre Modris Eksteins mutatott rá *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* c. könyvében (Boston: Houghton Mifflin, 1989), 176-191. o.; lásd még: Fussell (1975), 18-27. o.

10 Erich Maria Remarque, *All Quiet on the Western Front* (London: G. P. Putnam's Sons, 1929), 19-20. o. (Benedek Marcell fordítása)

11 Idézi Eksteins (1989), 291. o.

12 Erre Jean-François Revel mutatott rá „But We Follow the Worse...” c.

tanulmányában, *The National Interest* 18 (Winter 1989-1990): 99-103.

13 Lásd Gertrude Himmelfarb válaszát „The End of History?” c. cikkemre, *The National Interest* 16 (Summer 1989): 25-26. Lásd még:

Leszek Kolakowski, „Uncertainties of a Democratic Age”, *Journal of Democracy* 1 no. 1 (1990): 47-50.

14 Kiemelés tőlem. Henry Kissinger, „The Permanent Challenge of Peace: US Policy Toward the Soviet Union”, in Kissinger, *American Foreign Policy*, third edition (New York: Norton, 1977), 302. o.

15 Ez érvényes jelen szerzőre is, aki 1984-ben a következőket írta: „...az amerikai szovjetszakértők meglehetősen egyöntetűen hajlamosak eltúlozni a szovjet rendszer problémáit és alábecsülni hatékonyságát és dinamizmusát.” A Robert Byrnes által szerkesztett, *After Brezhnev* című szemlében, *The American Spectator* 17, no. 4 (April 1984): 35-37.

16 Jean-François Revel, *How Democracies Perish* (New York: Harper and Row, 1983), 3. o.

17 Jeanne Kirkpatrick, „Dictatorships and Double Standards”, *Commentary* 68 (November 1979): 34-45.

18 Revel nézeteit még a peresztrojka és glasznoszty előtt meggyőzően bírálta Stephen Sestanovich, „Anxiety and Ideology”, *University of Chicago Law Review* 52, no. 2 (Spring 1985): 3-16.

19 Revel (1983), 17. o. Nem teljesen világos, hogy Revel mennyiben azonosult saját legszélsőségesebb kijelentéseivel a demokrácia és a totalitarizmus egymáshoz viszonyított erősségeit és gyengeségeit illetően. A demokrácia hiányosságait jobbára nyilván azért ostorozta, hogy felrázza demokrata eszmetársait szembeötlő ernyedtségükből, és ráébressze őket a szovjet veszedelemre. Ha valóban olyan gyarlónak érezné a demokráciát, amilyennek időnként lefesti, akkor aligha látta volna értelmét, hogy megírja *How Democracies Perish* című könyvét.

20 Jerry Hough, *The Soviet Union and Social Science Theory* (Cambridge, Mass.:

Harvard University Press, 1977), 8. o. Hough a következőkben így ír: „No persze némely tudósok nyilván amellett kardoskodnának, hogy a politikai részvétel a Szovjetunióban valamiképpen nem valóságos... hogy a »pluralizmus« szót semmiképpen sem lehet eredeti értelmében alkalmazni a Szovjetunió leírására... az efféle állítások, úgy vélem, nem érdemelnek hosszas és komoly cáfolatot.”

21 Hough (1977), 5. o. Jerry Hough, feldolgozva Merle Fainsod *How the Soviet Union Is Governed* című klasszikus tanulmányát a szovjet kommunizmusról, hosszú fejezetet szentel a régi, brezsnyevi Legfelsőbb

Tanácsnak, amely szerinte a társadalmi érdekek kinyilvánításának és megvédelmezésének fóruma. Ez a könyv mulatságos olvasmány, miután már tudjuk, miképpen működik a Népképviselők Kongresszusa és az új Legfelsőbb Tanács – ezeket Gorbacsov az 1988-as tizenkilencedik pártkonferencia után hívta életre –, illetve látjuk az 1990 óta létrejött különböző köztársasági legfelső tanácsokat. Lásd: *How the Soviet Union Is Governed* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), 363-380. o.

22 James McAdams, „Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction”, *Comparative Politics* 20, no. 1 (October 1987): 107-118.

23 A szovjet társadalmi szerződésről lásd: Peter Hauslohner, „Gorbachev's Social Contract”, *Soviet Economy* 3 (1987): 54-89.

24 Lásd, például, T. H. Rigby érvelését, mely szerint a kommunista országok a „célracionalitás” alapján szereztek legitimációt. „Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organizational Systems”, in: szerk. T. H. Rigby és Ferenc Feher, *Political Legitimation in Communist States* (New York: St. Martin's Press, 1982).

25 Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), 1. o. Lásd még Timothy J. Colton következtetéseit, *The Dilemma of Reform in the Soviet Union*, revised and expanded edition (New York: Council on Foreign Relations, 1986), 119-122. o.

26 Átfogó képet nyújt erről Dankwart A. Rustow, „Democracy: A Global Revolution?” *Foreign Affairs* 69, no. 4 (Fall 1990): 75-90.

27 A legitimáció fogalmát Max Weber dolgozta ki igen részletesen – tőle származik a tekintélyformák híres hármas felosztása; eszerint létezik hagyományos, racionális és karizmatikus tekintély. Nem kevés vita folyt már arról, hogy a weberi kategóriák melyikével jellemezhető legjobban a tekintély az olyan totalitárius államokban, mint a náci Németország vagy a Szovjetunió. Lásd például a különböző tanulmányokat a Rigby és Feher által szerkesztett kötetben (1982). Weber eredeti elemzése a tekintélytípusokról megtalálható a *The Theory of Social and Economic Organization* c. kötetben, szerk. Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), 324-423. o. A totalitárius államok Weber kategóriáiba való beillesztésének nehézsége arra vall, hogy ez az

ideáltípusokból álló formális és mesterséges rendszer meglehetősen korlátozott.

28 Erre Kojève mutat rá Straussnak adott válaszában, „Tyranny and Wisdom”, in: Leo Strauss, *On Tyranny* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1963), 152-153. o.

29 A Hitlerrel szembeni belső elégedetlenség, amely az 1944. júliusi merényletkísérletben is megnyilvánult, alighanem ugyanolyan általánossá vált volna, mint a belső elégedetlenség a Szovjetunióban, ha a rezsim még néhány évtizedig fennmarad.

30 Erről a kérdésről lásd a Bevezetőt a Guillermo O'Donnell és Philippe Schmitter szerkesztésében megjelent kötetben, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1986d), 15. o.

31 Erről a témáról a klasszikus tanulmányt lásd: szerk. Juan Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978).

32 Egy svájci újságírótól idézi Philippe C. Schmitter, „Liberation by *Golpe:*

Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal”, *Armed Forces and Society* 2, no. 1 (November 1975): 5-33.

33 Lásd uo.; ill. Thomas C. Bruneau, „Continuity and Change in Portuguese Politics:

Ten Years after the Revolution of 25 April 1974”, in: szerk. Geoffrey Pridham, *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal* (London: Frank Cass, 1984).

34 Kenneth Maxwell, „Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal”, in: szerk. Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter és Laurence Whitehead, *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1986c), 136. o.

35 Lásd Kenneth Medhurst, „Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy”, in: Pridham (1984), 31-32. o.; és José Casanova, „Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy”, *Social Research* 50 (Winter 1983): 929-973.

36 José Maria Maravall és Julian Santamaria, „Political Change in Spain and the Prospects for Democracy”, in: O'Donnell és Schmitter (1986c), 81. o. Egy 1975 decemberében végzett közvélemény-kutatás szerint a megkérdezettek 42,2 százaléka, illetve a véleményt nyilvánítók 51,7 százaléka helyeselte, hogy tegyék meg azokat a lépéseket, amelyek révén Spanyolország Nyugat-Európa demokratikus országainak sorába juthat. John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York: Praeger, 1979), 17. o.

37 Hiába tettek meg mindent a sziklaszilárd francóisták az 1976. decemberi referendum ellen, a szavazati joggal rendelkezők 77,7 százaléka elment szavazni, és 94,2 százalékuk igennel szavazott. Coverdale (1979), 53. o.

38 P. Nikiforos Diamandouros, „Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974-1983”, in: O'Donnell, Schmitter és Whitehead (1986c), 148. o.

39 A katonaság önbizalmának megrendülését mutatta a hagyományos parancshierarchia visszaállítása, ezáltal ugyanis megszűnt a rezsim erős emberének, Demetriosz Joannidésznek a hatalmi bázisa, amelyet a harmadik hadsereg esetleges puccsának fenyegetése is alátámasztott. P. Nikiforos Diamandouros, „Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974-1983: A Tentative Assessment”, in: Pridham (1984), 53-54. o.

40 Lásd Carlos Waisman, „Argentina: Autarkic Industrialization and Illegitimacy”, in: szerk. Larry Diamond, Juan Linz és Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, *Latin America* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988b), 85. o.

41 Cynthia McClintock, „Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic”, in:

Diamond stb. (1988b), 350. o. Emellett az éles polarizáltság Peru hagyományos oligarchiája és az ország reformista pártja, az APRA között ekkorra megenyhült már annyira, hogy 1985-ben aprista elnök kerülhessen hatalomra.

42 Brazília történelmének szóban forgó időszakáról lásd: Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985* (New York: Oxford University Press, 1988), 210-255. o.

43 Charles Guy Gillespie és Luis Eduardo Gonzalez, „Uruguay: The Survival of Old and Autonomous Institutions”, in: Diamond stb. (1988b), 223-226. o.

44 Verwoerd, aki 1950 után bennszülöttügyi miniszter, 196l-l966-ig pedig miniszterelnök volt, a húszas években Németországban tanult, és a „neofichteánus” Volk-elmélettel felvértezve tért vissza Dél-Afrikába. Lásd T. R. H. Davenport, *South Africa: A Modern History* (Johannesburg: Macmillan South Africa, 1987), 318. o.

45 Idézi John Kane-Berman, *South Africa's Silent Revolution* (Johannesburg: South African Institute of Race Relations, 1990), 60. o. A kijelentés az 1987-es választási kampány során hangzott el.

46 Az ilyen esetek közé sorolhatjuk Szaddám Huszein Irakját is. Mint számos XX. századi rendőrállam, a baathista Irak is roppant félelmetesnek látszott egészen addig a pillanatig, amíg hadiereje össze nem roppant az amerikai bombák súlya alatt. Impozáns katonai felépítménye, amely a legnagyobb a Közel-Keleten, s amely a szaúd-arábiai utáni második legnagyobb olajkészletre épült, végül is roskatagnak bizonyult, mert az iraki lakosság nem volt hajlandó harcolni a Szaddám-rezsim védelmében. Ez az erős állam elárulta eredendő gyöngeségét azzal, hogy kevesebb mint egy évtized alatt két pusztító és szükségtelen háborúba ugrott fejest, olyan háborúkba, amelyeket egy demokratikus, a saját népe akaratát követő Irak aligha vívott volna meg. Míg Szaddám Huszein sok ellenségének meglepetést szerzett azzal, hogy túlélte a háborút, kétséges mind az ő jövője, mind Irak regionális hatalmi szerepe.

47 Sztrájkok és tiltakozó mozgalmak kétségtelenül játszottak bizonyos szerepet abban, hogy – Görögországban, Peruban, Brazíliában, Dél-Afrikában stb. – a tekintélyuralmi vezetők rászánták magukat a hatalom átengedésére, míg más esetekben a rezsim összeomlását, mint láttuk, külső válság gyorsította. Ezek a tényezők azonban semmiképpen sem kényszeríthették volna a régi rezsimeket a hatalomról való lemondásra, ha azok eltökélten maradni kívánnak.

48 In: szerk. Jurij Afanaszjev, *Inovo nye dano* (Moszkva: Progressz, 1989), 510. o.

49 A totalitarizmus általánosan elfogadott meghatározását Carl J. Friedrich és Zbigniew Brzezinski adta, *Totalitarian Dictatorship and*

Autocracy, second edition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).

50 Mikhail Heller, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man* (New York: Knopf, 1988), 30. o.

51 The Marquis de Custine, *Journey for Our Time* (New York: Pelegrini and Cudahy, 1951), 323. o.

52 A dél-kelet-európai országok mindegyike hasonló fejlődési folyamaton ment keresztül 1989 óta. A régi kommunista rendszer egyes elemeinek sikerült „szocialistává” átvedleniük, s aztán többé-kevésbé tisztességes választásokon többséget szereztek, de utána heves támadások érték őket, mert a lakosság most már radikálisabban követelt demokráciát. Ez a fajta nyomás buktatta meg a bolgár rezsimet, és komolyan meggyengítette a többi „átvedlőt” is, kivéve a szerb Milosevicset.

53 Ed Hewett, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency* (Washington, D. C.: Brookings Institution, 1988), 38. o.

54 Anders Aslund idézi Szeljunyin és Hanyin, illetve Abel Aganbegjan adatait. In:

Aslund, *Gorbachev's Struggle for Economic Reform* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), 15. o. Aslund rámutatott, hogy a szovjet katonai költségvetés a GNP arányában, amelyet a CIA a háború utáni időszak nagy részében az anyagi össztermék 15-17 százalékára becsült, valójában inkább a 25-30 százalékos mezőben lehetett. 1990-től kezdődően egyes szovjet politikusok – például Eduard Sevardnadze – már rendszeresen a GNP 25 százalékát kitevő katonai költségvetésről beszéltek.

55 Ugyanott.

56 A szovjet közgazdászok különböző iskoláinak ismertetését lásd: Aslund (1989), 3-8. o.; és Hewett (1988), 274-302. o. A központi tervezés szovjetunióbeli bírálatának jellegzetes példáját lásd: Gavriil Popov, „Restructuring of the Economy's Management”, in: Afanaszjev (1989), 621-633. o.

57 Nyilvánvaló, hogy mind Andropov, mind Gorbacsov hivatalba lépésekor bizonyos fokig tisztában volt a gazdasági bajok roppant méreteivel, és hogy mindkét vezető első reformerőfeszítéseit annak felismerése motiválta, hogy tenniük kell valamit a gazdasági válság megakadályozása érdekében. Lásd Marshall I. Goldman, *Economic Reform in the Age of High Technology* (New York: Norton, 1987), 71. o.

58 A központi gazdaságirányítás eredendő gazdaságtalanságát és patologikusságát – amelyet a peresztrojka alatt tártak fel – már az ötvenes években is dokumentálták számos könyvben, ilyen volt például Joseph Berlinertől a *Factory and Manager in the USSR* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), amely emigránsokkal folytatott beszélgetésekre épült. A KGB feltehetően minden további nélkül el tudta látni efféle elemzésekkel a hivatalba lépő szovjet vezetőket, így Andropovot és Gorbacsovot is.

59 Gorbacsov 1985-ben valójában még méltatta Sztálin szerepének „egészét"; 1987 végén pedig (mint Hruscsov) még mindig helyeselte Sztálin politikáját a harmincas évek kollektivizálásában. Csak 1988-ra jutott el odáig, hogy kiálljon az olyasféle korlátozott liberalizálás mellett, amilyet Buharin és Lenin szorgalmazott a húszas években, a NEP idején. Lásd Buharin említését Gorbacsov beszédében a nagy októberi szocialista forradalom hetvenedik évfordulóján, 1987. november 7-én.

60 Vannak olyan jobboldali orosz nacionalisták – például Alekszandr Prohanov –, akik meglehetősen következetes antikapitalista és antidemokratikus ideológiát hirdetnek, amely ugyanakkor nem is marxista. Alekszandr Szolzsenyicint is vádolták ezzel, de ő valójában a demokrácia bíráló hajlamú pártfogója. Lásd „Kak nam obusztroity Rossziju" c. cikkét, *Lityeraturnaja Gazeta* no. 18. (1990. szeptember 18.): 3-6.

61 Tökéletesen osztom Jeremy Azrael nézetét, miszerint az orosz népnek bocsánatkérés járna ki mind számos nyugati becsmérlőjétől, akik képtelennek tartották rá, hogy a demokráciát válassza, mind saját russzofób értelmiségétől.

62 Tudós szovjetológusok sokáig vitatkoztak azon, hogy a totalitarizmus arathat-e végső győzelmet, és hogy a posztsztálini Szovjetunió vagy bármely keleteurópai hűbérbirodalma jellemezhető-e egyáltalán a „totalitárius" szóval. Azt, hogy a Szovjetunió totalitárius korszaka éppen most ér véget, vallja például Andranik Migranjan, „Dlinnaja daroga v Jevropejszkij dom", *Novij Mir 7* (1989. július): 166-184.

63 Václav Havel és mások, *The Power of the Powerless* (London: Hutchinson, 1985), 27. o. Ezt a kifejezést használta Juan Linz is a Brezsnyev-kori kommunista rezsimek jellemzésére. Helytelen azt mondani, hogy a Szovjetunió Hruscsov és Brezsnyev alatt szokványos tekintélyuralommá változott. Egyes szovjetológusok, például Jerry Hough,

látni vélték bizonyos „érdekcsoportok” és „intézményi pluralizmus” kibontakozását a hatvanas-hetvenes évek Szovjetuniójában. Igaz, hogy jelentős mértékben folyt az alkudozás és kompromisszumkeresés, mondjuk, a különböző szovjet gazdasági minisztériumok vagy Moszkva és a párt vidéki szervezetei között, csakhogy mindez olyan szabályok szűk keretei között folyt, melyeket maga az állam határozott meg. Lásd: szerk. H. Gordon Skilling és Franklyn Griffiths, *Interest Groups in Soviet Politics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971) és Hough (1979), 518-529. o.

64 Hu Jao-pangot, Teng korábbi hívét tekintették az egyetemisták a reformok előmozdítójának a Kínai Kommunista Párton belül. A szóban forgó események kronológiáját lásd: Lucian W. Pye, „Tiananmen and Chinese Political Culture”, *Asian Survey* 30, no. 4 (April 1990b): 331-347. o.

65 Ezt Kissinger vetette fel egy cikkében, „The Caricature of Deng as Tyrant Is Unfair”, *Washington Post* (August 1, 1989), A21. o.

66 Ian Wilson és You Ji, „Leadership by »Lines«: China's Unresolved Succession”, *Problems of Communism* 39, no. 1 (January-February 1990): 28-44.

67 Ezeket a társadalmakat olyannyira különbözőnek tekintették, hogy mindkettő tanulmányozása külön tudomány volt: „sinológia”, illetve „szovjetológia” vagy „kremlinológia”, s ezek nem a civil társadalom egészével foglalkoztak, hanem kifejezetten csak a politikával, annak állítólagos szuverén szférájával, sőt nemritkán éppen csak tíz-tizenkét nagy hatalmú ember ügyeivel.

68 *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, szerk. J. Hoffmeister (Stuttgart, 1936), 352. o.

69 Ennek a változásnak az általános bemutatása olvasható, *inter alia*, Sylvia Nasar cikkében, „Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth”, *New York Times* (July 8, 1991), Al. o.

70 A forradalmi diktatúrák legitimációjának az elmúlt évtizedben Latin-Amerikában megtörtént átértékeléséről lásd: Robert Barros, „The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America”, *Telos 68* (1986): 49-70. Annak példáját, hogy a keleteurópai változások mennyire megzavarták a baloldalt, lásd: André Gunder Frank, „Revolution in Eastern Europe:

Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)”, *Third World Quarterly* 12, no. 2 (April, 1990): 36-52.

71 James Bryce, *Modern Democracies,* vol. I (New York: Macmillan, 1931), 53-54. o.

72 Elfogadva a XVIII. századi demokráciameghatározások schumpeteri minősítését, vele együtt mondhatjuk, hogy a demokrácia „szabad verseny a reménybeli vezetők között a választópolgárok szavazataiért”. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper Brothers, 1950), 284. o. A demokrácia-definíciókról folytatott vitát lásd még: Samuel Huntington, „Will More Countries Become Democratic?”, *Political Science Quarterly* 99, no. 2 (Summer 1984): 193-218.

73 A választójog lassan, fokozatosan bővült ki a legtöbb demokráciában, beleértve Angliát és az Egyesült Államokat is; sok mai demokrácia csak jócskán a XX. században járva ért el az általános felnőtt választójog fokára, de már ezt megelőzően is nyilván beszélhetünk úgy róluk, mint demokráciákról. Lásd Bryce, vol. I (1931), 20-23. o.

74 Az 1989-es keleteurópai forradalmakat követően különböző közel-keleti országokban – például Egyiptomban és Jordániában – szintén jelentkezett bizonyos nyomás a demokrácia kibővítésének irányába, de a világnak ezen a részén az iszlám roppant akadályként áll a demokratizálódási folyamat előtt. Mint az 1990-es algériai helyhatósági választások mutatták – vagy éppen Irán egy évtizeddel korábban –, a nagyobb demokrácia nem vezet feltétlenül liberalizáláshoz, mert olyan iszlám fundamentalistákat juttathat hatalomra, akik a népi teokrácia valamely változatát kívánják megvalósítani.

75 Jóllehet Irak iszlám ország, Szaddám Huszein Baath pártja kifejezetten világi arab nacionalista szervezet. Próbálkozása, hogy Kuvait lerohanása után az iszlám köpenyét öltse magára, álszent ravaszkodásnak látszik annak fényében, hogy korábban, amikor Iránnal háborúskodott, igyekezett a világi értékek védelmezőjének feltüntetni magát szemben a fanatikus iráni iszlámokkal.

76 Terrorista bombákkal és golyókkal természetesen képesek fenyegetni a liberális demokráciát, s ez komoly fenyegetés, de nem végzetes.

77 Az eredeti cikkemben – „A történelem vége?” – megfogalmazott feltevésre, miszerint a liberális demokráciának nincs járható alternatívája, sokan indulatosan válaszoltak, rámutatva az iszlám fundamentalizmusra, a

nacionalizmusra, a fasizmusra és egy sor egyéb lehetőségre. Ám ezen bírálóim egyike sem gondolja úgy, hogy a fenti alternatívák *jobbak* a liberális demokráciánál, és a cikkről folytatott vita során, ha jól tudom, senki sem vetett fel olyan társadalmi formációt alternatívaként, amelyet ő személy szerint jobbnak tekint.

78 Az ilyen „körülményeket” vizsgálja Robert M. Fishman, „Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy”, *World Politics* 42, no. 3 (April 1990): 422-440.

79 Ez a táblázat némi módosításokkal az alapján készült, amely Michael Doyle tanulmányában található, „Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs”, *Philosophy and Public Affairs* 12 (Summer 1983a): 205-235. Doyle kritériumai a liberális demokráciák megkülönböztetésére a következők: piacgazdaság, képviseleti kormány, külső szuverenitás, jogállamiság. Kivétel minden olyan ország, amelynek a lakossága nem éri el az egymilliót.

Egy sor ország felvétele a liberális demokráciák e listájára nyilván vitatható. Így például Bulgária, Kolumbia, Salvador, Nicaragua, Mexikó, Peru, a Fülöpszigetek, Szingapúr, Sri Lanka és Törökország a Fehér Ház osztályozása szerint csak „részlegesen szabad”, vagy azért, mert gyanús a legutóbbi választások tisztasága, vagy mert az állam nem képes megvédelmezni a polgárok személyes emberi jogait. Ugyanakkor az utóbbi években is történt visszaesés itt-ott.

Thaiföld 1990-ben szűnt meg demokrácia lenni. Ugyanakkor van egy egész sor, ezen a listán még nem szereplő ország, amely 1991-ben lett demokráciává, vagy a közeljövőben tart szabad választásokat. Lásd a Fehér Ház jelentését, *Freedom at Issue* (January-February 1990).

80 Így az athéni demokrácia például nem riadt vissza attól, hogy kivégezze leghíresebb polgárát, Szókratészt, amiért lényegében a szólásszabadság jogát gyakorolta, s ezzel, úgymond, megrontotta a fiatalokat.

81 Howard Wiarda, „Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition”, *World Politics* 25 (January 1973): 106-135.

82 Howard Wiarda, „The Ethnocentricism of the Social Science [sic]: Implications for Research and Policy”, *Review of Politics* 43, no. 2 (April 1981): 163-197.

83 Nietzsche, *The Use and Abuse of History* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), 55. o.

84 Hérodotosz, „a történetírás atyja" ilyesféle enciklopédikus beszámolót írt a görög és a barbár társadalmakról, de a nem vájtfülű olvasó nemigen talál benne közös összekötő szálat.

85 Lásd *Republic*, Book VII, 543c-569c, és *Politics*, Book VIII, 1301a-1316b.

86 Erről a kérdésről lásd: Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958), 299. o.

87 Az egyetemes történelem megírására tett múltbeli kísérletek két egészen eltérő megközelítését lásd: J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York: Macmillan, 1932); és Robert Nisbet, *Social Change and History* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

88 A jelenlegi évszámlálási gyakorlat, amellyel az időt Krisztus születése előtti és utáni évekre osztjuk, s amelyet már a nem keresztény világ nagy része is elfogadott, egy ilyen, a VII. században élt keresztény történésztől, Isidore de Seville-től ered. Lásd R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1956), 49. és 51. o.

89 Az egyetemes történet megírására tett korai kísérletek közé tartozik még: Jean Boden, Louis Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers;* és – egy évszázaddal később – Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (Paris: F. Didot, 1852). Lásd Bury, 37-47. o.

90 Idézi Nisbet (1969), 104. o. Lásd még: Bury (1932), 104-111. o.

91 Lásd: Nisbet (1969), 120-121. o.

92 Kant tanulmányának elemzését lásd: Collingwood, 98-103. o.; és William Galston, *Kant and the Problem of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), különösen 205-268. o.

93 „An Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", in: Immanuel Kant, *On History* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), 11-13. o.

94 Ugyanott, 16. o.

95 Kant, „Idea" (1963), 23-26. o.

96 Az empirista vagy pozitivista hagyományban hemzsegnek Hegel felszínes és téves olvasatai. Például: Ugyanakkor ami Hegelt illeti, még csak azt sem hinném, hogy tehetséges volt.

Emészthetetlen szerző. A legszenvedélyesebb Hegel-hívőnek is be kell ismernie, hogy a stílusa „kétségbevonhatatlanul botrányos”. És ami írásainak tartalmát illeti, csak az eredetiség bámulatos hiánya a rendkívüli benne... Ezeket a kölcsönzött gondolatokat és módszereket eltökélten, de a szellemi csillogás szikrája nélkül egyetlen célnak szentelte: hogy harcoljon a nyitott társadalom ellen, s ezáltal szolgálja kenyéradó gazdáját, Frigyes Vilmos porosz uralkodót... És igazából nem is lenne érdemes szót ejtenünk róla, ha az egész Hegel-sztori nem járt volna olyan borzalmas következményekkel, ami azt mutatja, hogy milyen könnyen lehet egy bohócból a „történelem formálója”. (Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* [Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1950], 227. o.)

A metafizikájából az következik, hogy az igazi szabadság nem más, mint behódolás egy önkényes hatalomnak, hogy a szólásszabadság bűnös, hogy az abszolút monarchia jó, hogy a porosz állam volt minden államok legjobbika az ő idejében, hogy a háború jó, és hogy egy nemzetközi szervezet felállítása a viták békés rendezésére szerencsétlenség lenne (Bertrand Russell, *Unpopular Essays* [New York: Simon & Schuster, 1951] 22. o.).

A hagyomány tovább él: Hegel liberalizmusát nemrégiben Paul Hirst vonta kétségbe:

Hegel *Jogfilozófiá-* jának figyelmes olvasója semmiképpen sem tévesztheti össze a szerzőt egy liberálissal. Hegel politikaelmélete egy porosz konzervatív szemléletét tükrözi, aki úgy érzi, hogy az 1806-os jénai vereséget követő reformok már épp elég messzire mentek. („Endism”, *London Review of Books* [November 23, 1989])

97 Galston (1975), 261. o.

98 Az idézet Hegel történelmi előadásainak jegyzeteiből származik, amelyek mint *A történelem filozófiája* maradtak ránk, trans. Sibree (New York: Dover Publications, 1956), 17-18. o.

99 Hegel (1956), 19. o.

100 A Hegelről mint autoriter gondolkodóról kialakult konvencionális nézetek meggyőző helyreigazítását lásd: Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of Modern State* (Cambridge:

Cambridge University Press, 1972), és Steven B. Smith, „What Is Right in Hegel's Philosophy of Right”, *American Political Science Review* 83, no. 1 (1989a): 3-18. Nézzünk meg néhány példát arra, hogy miképpen értették

félre Hegelt. Igaz, hogy Hegel monarchista, csakhogy monarchiafelfogása – amint azt a *Jogfilozófia* 275-286. paragrafusaiban kifejti – inkább egy modern államfőre illik, és összeegyeztethető a ma létező alkotmányos monarchiák berendezésével. Hegel korántsem méltatta korának porosz monarchiáját, inkább úgy lehet olvasni, mint a tényleges gyakorlat ezoterikus bírálatát. Igaz, hogy Hegel ellenezte a közvetlen választásokat, és helyeselte a társadalom rendekre való tagozódását, de ez nem abból fakadt, mintha szemben állt volna a nemzeti szuverenitás elvével *per se*. Hegel korporatizmusa – ha helyesen értelmezzük – olyasmi, mint Tocqueville-nél a „társulás művészete”: egy nagy, modern államban a politikai részvételnek egy sor kisebb szervezeten és társuláson keresztül kell megvalósulnia, hogy hatékony és értelmes lehessen. A rendhez való tartozás nem születéstől adott, hanem foglalkozástól függ, és mindenki számára nyitott. Hegel állítólagos háborúdicsőítéséről lásd az V. részt.

101 Hegel olyan olvasatát, amely rendszerének nem determinista oldalait hangsúlyozza, lásd: Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

102 Hegel (1956), 318-323. o.

103 Az ebben az értelemben vett „historicizmust” meg kell különböztetnünk attól, ahogy Karl Popper használja e szót *A historicizmus nyomorúságá*- ban és más munkáiban. Popper szokásos felszínességével azonosítja a historicizmust annak a képességnek az igényével, hogy kiolvassuk a jövőt a történelmi múltból. Ilyen alapon egy Platón, aki hisz egy változatlan emberi alaptermészet létezésében, nem kevésbé „historicista”, mint Hegel.

104 A szóban forgó kivétel Rousseau volt – *Második értekezés*- e úgy ábrázolja az embert a történelemben, mint akinek a vágyai idővel gyökeresen változnak.

105 Ez egyebek között azt jelentette, hogy az emberi lények nincsenek teljesen alávetve a fizika törvényeinek, amelyek a természetet irányítják. Ezzel szemben a modern társadalomtudomány jórészt azon a feltételezésen nyugszik, hogy az embert nagyjából ugyanúgy lehet vizsgálni, mint a természetet, mert az ember lényege nem különbözik a természet lényegétől. Alighanem ez az alapfeltevés húzódik meg annak gyökerében, hogy a társadalomtudomány képtelen széles körben „tudomány”-ként elfogadtatni magát.

106 Hegel fejtegetését a vágyak változó természetéről lásd a *Jogfilozófia* 190-195. paragrafusaiban.

107 Hegel a fogyasztási szemléletről: „Amit az angolok »komfortnak«, kényelemnek neveznek, az valami kimeríthetetlen és korlátozhatatlan. Amit az ember kényelmes életnek vél, arról könnyen kiderülhet, hogy másokéhoz képest kényelmetlen, és ennek soha nincs vége.

Vagyis a kényelmesebb élet iránti igény nem közvetlenül az emberen belül keletkezik; azok *sugallják neki, akik nyerni akarnak a még kényelmesebb élet megteremtésén"* (kiemelés tőlem).

Jogfilozófia, kiegészítés a 191. paragrafushoz.

108 Ez a Marx-értelmezés Lukács György *Történelem és osztálytudat*- a révén jött divatba.

109 A szóban forgó kérdések egy részéről lásd: Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

110 Kojève École Pratique-beli előadásai az *Introduction à la lecture de Hegel* című könyvben maradtak fenn (Paris: Gallimard, 1947), amely angol fordításban *Introduction to the Reading of Hegel* címmel jelent meg (New York: Basic Books, 1969). Kojève tanítványai közül sokan a következő nemzedék hírességei lettek: Raymond Queneau, Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Aron, Eric Weil, Georges Fessard, Maurice Merleau-Ponty stb. A teljes névsort lásd: Michael S. Roth, *Knowing and History* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988), 225-227. o. Kojève-ről lásd még: Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism* (Toronto: University of Toronto Press, 1984).

111 Raymond Aron, *Memoirs* (New York and London: Holmes and Meier, 1990), 65-66. o.

112 Nevezetesen: „Azóta (1806) mi történt? Semmi a világon, csak a tartományok *felzárkózása.* A kínai forradalom pusztán csak a napóleoni törvénykönyv bevezetése Kínában." A *La quinzaine littéraire*-ben megjelent interjúból, 1968. június 1-15., idézi Roth (1988), 83. o.

113 Kojève(1947), 436. o.

114 Némiképp problematikus liberálisnak tekinteni magát Kojève-et, hiszen gyakorta kinyilvánította Sztálin iránti forró csodálatát, és azt állította, hogy nincs lényegi különbség az Egyesült Államok, a Szovjetunió

és az ötvenes évek Kínája között: „Ha az amerikaiak gazdag sinoszovjeteknek festenek, az csak azért van, mert az oroszok és a kínaiak éppen csak ma még szegény, de gyorsan gazdagodó amerikaiak.” De ugyanez a Kojève töretlen hűséggel szolgálta az Európai Közösséget és a burzsoá Franciaországot, és hitte, hogy „az Egyesült Államok már elérte a marxista »kommunizmus« legvégső szintjét, mivelhogy »osztály nélküli társadalmának« gyakorlatilag valamennyi tagja mindent megszerezhet, amit csak jónak lát a maga számára, anélkül hogy ezért többet dolgozna, mint amennyi munkára a szíve vágyik”. A háború utáni Amerika és Európa nyilvánvalóan jobban megvalósította az „egyetemes elismerést”, mint a sztálinista Oroszország valaha is, s ennélfogva egy liberális Kojève természetesebbnek hat, mint egy sztálinista. Kojève (1947), 436. o.

115 Max Beloff, „Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier”, *Encounter* 74 (1990): 51-54.

116 Nem létezik egy „kanonizált” szöveg, amely a modernizációs elmélet definíciójával szolgálna, s az évek során az eredeti elképzelésnek számtalan változata született. Daniel Lerner *The Passing of Traditional Society*- je mellett (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958) alapos modernizációs elméletet dolgozott ki Talcott Parsons is különböző munkáiban, különösen a *The Structure of Social Action*- ben (New York: McGraw-Hill, 1937), és Edward Shilsszel együtt a *Toward a General Theory of Action*- ben (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951) és a *The Social System*- ben (Glencoe, 111.: Free Press, 1951). Parsons a nézeteit rövid és viszonylag könnyen emészthető változatban is megfogalmazta, lásd „Evolutionary Universals in Society”, *American Sociological Review* 29 (June 1964): 339-357. Ezt a tradíciót folytatta az 1963 és 1975 között az Amerikai Társadalomtudományi Kutatási Tanács anyagi támogatásával megjelent kilenckötetes sorozat, amely Lucian Pye *Communications and Political Development*- jével kezdődött (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), és Raymond Grew *Crises of Political Development in Europe and the United States* című tanulmányával zárult (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1978). Az ilyen témájú irodalom történetének áttekintését lásd Samuel Huntington és Gabriel Almond tanulmányaiban in: szerk. Myron Weiner és Samuel Huntington, *Understanding Political Development* (Boston: Little, Brown, 1987), és Leonard Binder, „The Natural History of Development Theory”, *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986): 3-33.

117 *Capital*, vol. 1. (New York: International Publishers, 1967), 8. o.

118 Lásd például: Lerner (1958), 46. o.

119 Míg a gazdasági fejlődés fogalma meglehetősen intuitív, a „politikai fejlődésé”

kevésbé az. E fogalomban benne rejlik a politikai szerveződés történelmi formáinak hierarchiája, amelynek a legtöbb amerikai tudós szerint a liberális demokrácia a csúcsa.

120 Így például a továbbképzős amerikai társadalomtudományi hallgatók az egyik standard áttekintő szövegükben a következőket olvashatják: „A politikai fejlődés irodalma túlhangsúlyozza a demokratikus pluralizmus stabilitásorientációját és a változás mint módosítás eszményét... Az amerikai társadalomtudományt, mivel nincs fogalmi eszköztára a radikális változás és az alapvető rendszerátalakulás megragadására, átitatja a rend iránti normatív elkötelezettség.” James A. Bill és Robert L. Hardgrave, Jr., *Comparative Politics: The Quest for a Theory* (Lanham, Md.: University Press of America, 1973), 75. o.

121 Mark Kesselman, „Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology”, *World Politics* 26, no. 1 (October 1973): 139-154. Lásd még: Howard Wiarda, „The Ethnocentrism if The Social Science [sic]: Implications for Research and Policy”, *Review of Politics* 43, no. 2 (April 1981): 163-197.

122 Ehhez a kritikusi irányzathoz tartozik még: Joel Migdal, „Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art”, in: szerk. Ada Finifter, *Political Science: The State of the Discipline* (Washington, D. C.: American Political Science Association, 1983), 309-321. o.; és Nisbet (1969).

123 Így például Gabriel Almond a modernizációs elméletről írt áttekintésében, az etnocentrizmus vádjára válaszolva, idézi Lucian Pye *Communications and Political Development* című könyvét: „a kulturális relativizmus egy nemzedéken át való sulykolása megtette a hatását – a társadalomkutatók ma már gyanús szemmel néznek minden olyan fogalomra, amely azt sugallhatja, hogy létezik »progresszió« és vannak »civilizációs szintek«„. Weiner és Huntington (1987), 447. o.

124 A ciklikus elméletnek vannak mai képviselői is, lásd Irving Kristol válaszát az eredeti cikkemre, *The National Interest* 16 (Summer 1989): 26-28.

125 A modern természettudomány kumulatív és progresszív jellegét vonta kétségbe Thomas Kuhn, aki úgy véli, a tudományokban a változások szaggatott és forradalmi módon mennek végbe. Legszélsőségesebb kijelentéseiben tagadja a természet „tudományos” megismerésének lehetőségét, hiszen valamennyi „paradigma”, amellyel a tudósok magyarázzák a természetet, végső soron megdől. Más szóval a relativitáselmélet nem egyszerűen új tudást halmoz a newtoni mechanika már elismert igazságaira, hanem az egész newtoni mechanikát alapvető értelemben tévedéssé fokozza le.

Kuhn szkepticizmusa azonban jelen érvelésünk szempontjából elhanyagolható, hiszen egy tudományos paradigmának nem kell „igaznak” lennie bármiféle végső, episztemológiai értelemben ahhoz, hogy erőteljes és messzemenő történelmi következményekkel járjon. Csupán sikeresnek kell lennie bizonyos természeti jelenségek előrejelzésében, hogy az ember képes legyen manipulálni azokat. A newtoni mechanika a fénysebesség közelében kétségtelenül csődöt mond, és nem megfelelő tudományos alap az atomenergia vagy a hidrogénbomba kifejlesztéséhez, de ebből nem következik, hogy nem volt megfelelő eszköz a természet egyéb jelenségeinek megismerésére, hiszen a segítségével valósult meg a globális navigáció, a gőzmozdony vagy a messze hordó ágyú. Amellett a paradigmáknak van bizonyos hierarchiája, s ezt inkább maga a természet

állította fel, semmint az ember: a relativitáselméletet például nem lehetett volna felfedezni a newtoni mozgástörvények felfedezése *előtt.* A paradigmáknak ez a hierarchiája biztosítja a tudományos ismeretek fejlődésének koherenciáját és egyirányúságát.

Lásd: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition (Chicago:

University of Chicago Press, 1970), különösen 95-110., 139-143. és 170-173. o. A kuhni szemléletet kritizáló írások áttekintését lásd: Terence Ball, „From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science”, *American Journal of Political Science* 20, no. 1 (February 1976): 151-177.

126 Előfordul, hogy egy technológiailag kevésbé fejlett ország „legyőz” egy fejlettebbet, ahogy az Vietnam és az Egyesült Államok vagy Afganisztán és a Szovjetunió háborújában történt, de ez azzal magyarázható, hogy a gyengébb fél számára a vereségnek sokkal nagyobb volt a politikai tétje. Ugyanakkor nem férhet kétség ahhoz, hogy mindkét esetben a technológia bizonyos szintje tette lehetővé a katonai győzelmet.

127 Lásd Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), 154-156. o. Ugyanerre mutat rá Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), 26-27. és 56. o.

128 Huntington (1968), 122-123. o.

129 A török, illetve a japán modernizációs folyamat összehasonlítását lásd: szerk. Robert Ward és Dankwart Rustow, *Political Development in Japan and Turkey* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).

130 A poroszországi reformról lásd: Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army 1640-1945* (Oxford: Oxford University Press, 1955), 35-53. o.; és Hajo Holborn, „Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School”, in: szerk. Edward Earle, *The Makers of Modern Strategy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1948), 172-173. o.

131 Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 17. o. Ez a fajta „felülről irányított”, államközpontú reform természetesen kétélű fegyver: míg lerombolja a hagyományos vagy feudális intézményeket, megteremti a bürokratikus despotizmus új, „modern” formáit. Nagy Péter

esetében, mutat rá Gerschenkron, a modernizáció az orosz parasztság még súlyosabb elnyomásához vezetett.

132 Számos egyéb példa is van a katonai okokból végrehajtott modernizációra, például a „Száz Nap” Kínában, amelyre Kína Japántól elszenvedett 1895-ös veresége után került sor, vagy Reza Pahlavi iráni sah reformjai a húszas években, az 1917-18-as szovjet és brit betörés után.

133 A szovjet katonai vezetők – például a volt vezérkari főnök, Ogarkov marsall – sohasem fogadták el, hogy a katonai innováció problémájának megoldása érdekében radikális gazdasági reformra és demokratizálásra van szükség. A katonai versenyképesség fenntartásának szükségessége Gorbacsov nézeteiben is inkább csak 1985-86-ban szerepelt fontos tényezőként, később már nem annyira. Ahogy a peresztrojka céljai radikalizálódtak, a katonai felkészültség szerepét mind erőteljesebben megkérdőjelezték a belpolitikai életben. A kilencvenes évek elejére maga a reformfolyamat drámaian meggyengítette a szovjet gazdaságot, és csökkentette az ország katonai versenyképességét is. A szovjet katonai vezetésnek a gazdasági reform szükségességéről vallott nézeteit lásd: Jeremy Azrael, *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command*, *1976-1986* (Santa Monica, Calif.: The RAND Corporation, 1987), 15-21. o.

134 Mindezek jó részére rámutat V. S. Naipaul, *Among the Believers* (New York: Knopf, 1981).

135 Nathan Rosenberg és L. E. Birdzell, Jr., „Science, Technology, and the Western Miracle”, *Scientific American* 263, no. 5. (November 1990): 42-54.; az egy főre eső jövedelemről a XVIII. században lásd: David S. Landes, *The Unbound Prometheus Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (New York: Cambridge University Press, 1969), 13. o.

136 A technológia és a természettörvények, amelyeken nyugszik, bizonyos rendezettséget és összetartó erőt biztosítanak a változás folyamatának, de nem határozzák meg a gazdasági fejlődés jellegét bármiféle mechanikus módon, ahogy azt Marx és Engels némelykor sugallja. Michael Piore és Charles Sabel például azt állítja, hogy az iparszervezés amerikai típusa, amely a XIX. század óta a szabványosított termékek tömeggyártására és meglehetősen szűk szakosodásra épül (a termelés mesterségi paradigmájának rovására), nem volt szükségszerű, és

más nemzeti hagyományokkal rendelkező országokban – például Németországban és Japánban – korántsem diadalmaskodott olyan mértékben. Lásd: *The Second Industrial Divide* (New York: Basic Books, 1984), 19-48. és 133-164. o.

137 A „munkaszervezés” szót használjuk a közkeletűbb „munkamegosztás” helyett, mert az utóbbit általában azonosítják a munkafázisok agyzsibbasztóan egyszerű részfeladatokká való felosztásával. Ez az iparosodásra jellemző folyamat, ugyanakkor viszont a technológia fejlődése e folyamat megfordítása irányában is hat, felváltva a fizikai munkát nagyobb intellektuális tartalmú és összetettebb tevékenységekkel. Marx víziója egy olyan ipari világról, amelyben a munkások csupán a gépek függelékei, összességében nem vált valóra.

138 Az új, egyre specializáltabb feladatok szaporodása a maga részéről megmutatja a technika alkalmazásának új lehetőségeit a termelési folyamatban. Adam Smith *A nemzetek gazdagságá*-ban rámutat, hogy az egyszerű részfeladatokra való összpontosítás során megláthatjuk, miként lehet gépesíteni valamit, ami elkerülte volna a sokféle feladatra szétterítő mesterember figyelmét; vagyis a munkamegosztás is gyakran segíti elő új technológia létrejöttét, mint ahogy ennek fordítottja is igaz. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1976), 19-20. o.

139 Charles Lindblom mutatott rá, hogy a hetvenes évek második felében az amerikai lakosság fele magánszektorbeli bürokráciákban dolgozott, további tizenhárommillióan pedig föderális, állami vagy helyi kormányzati hivatalokban. *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems* (New York, Basic Books, 1977), 27-28. o.

140 Marx szerint Adam Smithnek igaza volt abban, hogy a gépi termelést alárendelte a munkamegosztásnak, de csak a XVIII. század második feléig, vagyis amíg gépeket csak szórványosan használtak. Lásd Marx (1967), vol. 1, 348. o.

141 Nehéz elhinni, hogy *A német ideológiá*-nak ezt a híres látomását Marx komolyan gondolta. A munkamegosztás eltörlésének gazdasági következményeiről nem is beszélve, aligha lenne kellemes egy olyan világ, amelyben mindent elborítana a dilettantizmus.

142 Ebben a tekintetben a szovjetek általában józanabbak voltak, bár nekik is megvoltak a maguk aggályai azzal kapcsolatban, hogy lehet-e

valaki egyszerre „vörös” és „szakértő”. Lásd: Maurice Meisner, „Marx, Mao, and Deng on the Division of Labour in History”, in: szerk. Arif Dirlik és Maurice Meisner, *Marxism and the Chinese Experience* (Boulder, Col.: Westview Press, 1989), 79-116. o.

143 Durkheim rámutat, hogy a munkamegosztás fogalmát egyre gyakrabban használják a biológiában a nem emberi organizmusok jellemzésére, és hogy a jelenség egyik legalapvetőbb példája a férfi és a nő közötti biológiai munkamegosztás a gyermekek létrehozásában. Lásd: *The Division of Labour in Society* (New York: Free Press, 1964), 39-41. és 56-61. o. Lásd még Karl Marx fejtegetését a munkamegosztás eredetéről in: Marx (1967), vol. 1, 351-352. o.

144 Nagy, centralizált bürokráciák igazgatták a modern kor előtti birodalmakat is, például Kínát és Törökországot. Ezek célja azonban nem a gazdasági hatékonyság maximalizálása volt, s ennélfogva összefértek a stagnáló hagyományos társadalmakkal.

145 Természetesen ezek a forradalmak gyakran hasznot húznak a földreform formájában megvalósuló tudatos politikai beavatkozásból.

146 Juan Linz, „Europe's Southern Frontier: Evolving Trends toward What?”, *Daedalus* 108, no. 1 (Winter 1979): 175-209.

147 Vagyis Rousseau azt állítja, hogy az agresszivitás – Hobbes és Locke véleményétől eltérően – nem természetes jellemzője az embernek, és nem része a természet eredeti állapotának.

Mivel Rousseau természeti emberének kevés igénye van, és azok is viszonylag könnyen kielégíthetők, nincs oka rá, hogy kirabolja vagy meggyilkolja társait, sőt egyáltalán, hogy társadalomban éljen. Lásd: *Discours sur l'Origine, et les Fondamens de l'inégalité parmi les Hommes*, in *Oeuvres Complètes*, vol. 3 (Paris: Éditions Gallimard, 1964), 136. o.

148 A „természetes egység” jelentéséről és Rousseau *sentiment de l'existence*-áról lásd: Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), különösen 69-85. o.

149 Bill McKibben *The End of Nature* (New York: Random House, 1989) c. könyvében azt írja, először állunk annak küszöbén, hogy megsemmisítsük az emberi tevékenység által érintetlen természet birodalmát. Ez a megfigyelés természetesen helytálló, csak éppen McKibben legalább négy évszázadot késett e helyzet megállapításával. A

primitív törzsi társadalmak is átalakították természetes élőhelyüket: a különbség köztük és a modern technológiai társadalmak között csak fokozati. A természet meghódításának és az ember javára történő felhasználásának eszméje volt a modern tudományos forradalom egyik mozgatórugója, úgyhogy kissé elkésett az, aki most kezd panaszkodni a természet leigázása miatt. Ami manapság mint „természet” a szemünk elé tárul – legyen az akár egy tó az Angeles Nemzeti Erdőben, akár egy csapás az Adirondack-hegységben –, az sok tekintetben ugyanolyan mértékben emberi munka eredménye, mint az Empire State Building vagy az űrrepülőgép.

150 Nem feltételezhetjük, hogy a modern természettudomány vagy az általa mozgatott gazdasági fejlődés eredendően jó, ennélfogva nem ítélhetjük meg, hogy jó vagy rossz a globális kataklizma lehetősége. Ha a történelmet pesszimistán megítélőknek van igazuk, ha a modern technológia nem tette boldogabbá az embert, hanem ura és gyilkosa lett, akkor az olyan globális kataklizma lehetősége, amely mintegy tabula rasát csinálna és az emberiséget újrakezdésre kényszerítené, inkább a természet jóindulatának, semmint kegyetlenségének megnyilvánulása. Ez volt a véleménye a klasszikus politikai filozófusoknak, például Platónnak és Arisztotelésznek, akik minden érzelgősség nélkül úgy vélték, hogy valamennyi emberi felfedezés – köztük az ő munkájuk is – elvész, amikor az emberiség egyik ciklusból átlép a másikba. Erről lásd: Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958), 298-299. o.

151 Strauss szerint: „Annak nehézsége, hogy elfogadjuk, miszerint szorgalmazni kell a háború művészetéhez tartozó felfedezéseket, az egyetlen alap Machiavelli számára a klasszikus politikai filozófia kritikájához.” Strauss, 299. o.

152 Az egyik alternatív megoldás az volna, ha felcserélnénk a nemzetközi államrendszert egy olyan világkormánnyal, amely hatékonyan betiltaná a veszélyes technológiákat, vagy valóban világméretű technológiakorlátozási megállapodást hozna tető alá.

Eltekintve attól, hogy egy ilyen egyezséget számtalan okból kifolyólag milyen nehéz lenne létrehozni akár még egy kataklizma utáni világban is, a technológiai innováció problémáját valószínűleg még ez sem oldaná meg. A tudományos módszerek továbbra is hozzáférhetőek lennének bűnöző

csoportok, nemzeti felszabadító szervezetek vagy más, a kormánnyal szemben álló erők számára, s ez belső technológiai vetélkedéshez vezetne.

153 Deutscherről és más szerzőkről, akik hittek benne, hogy Kelet és Nyugat a szocializmus talaján „konvergálni” fog, lásd: Alfred G. Meyer, „Theories of Convergence”, in: szerk. Chalmers Johnson, *Change in Communist Systems* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970), 321. o.-tól.

154 A „magas tömegfogyasztás” kifejezést Walt Rostow alkotta (a *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*-ban [Cambridge: Cambridge University Press, I960]), a „technetronikus érá”-t Zbigniew Brzezinski (a *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*-ban [New York: Viking Press, 1970]), a „posztindusztriális társadalmat” pedig Daniel Bell. Lásd az utóbbitól: „Notes on the Post-Industrial Society” I and II, The Public Interest 6-7 (Winter 1967a): 24-35. és (Spring 1967b): 102-118.; valamint leírását a „posztindusztriális társadalom” fogalmának eredetéről: *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: Basic Books, 1973), 33-40. o.

155 Bell (1967), 25. o.

156 Az adatot idézi Lucian W. Pye, „Political Science and the Crisis of Authoritarianism”, *American Political Science Review* 84, no. 1 (March 1990): 3-17.

157 A szocialista gazdaságok azonban még ezeknek az öregebb iparágaknak az esetében is jelentősen lemaradtak a kapitalista országoktól a gyártási folyamatok modernizálását illetően.

158 Az adatok lelőhelye: Hewett (1988), 192. o.

159 Aront Jeremy Azrael idézi, *Managerial Power and Soviet Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), 4. o. Azrael a témát illetően idézi még Otto Bauert, Isaac Deutschert, Herbert Marcuset, Walt Rostow-t, Zbigniew Brzezinskit es Adam Ulamot. Lásd még: Allen Kassof, „The Future of Soviet Society”, in: szerk. Kassof, *Prospects for Soviet Society* (New York: Council on Foreign Relations, 1968), 501. o.

160 A szovjet rendszernek a növekvő ipari érettséghez való alkalmazkodásáról lásd:

Richard Lowenthal, „The Ruling Party in a Mature Society”, in: szerk. Mark G. Field, *Social Consequences of Modernization in Communist Societies* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976).

161 Azrael (1966), 173-180. o.

162 Erre Kínával kapcsolatosan mutat rá Edward Friedman, „Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China”, *Studies in Comparative Communism* 22, nos. 2-3 (Summer-Autumn 1989): 251-264.

163 Idézi Lucian W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 4. o.

164 V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1939).

165 Az ilyen irodalom áttekintését lásd: Ronald Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1981); James A.

Caporaso, „Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis”, *International Organization* 34 (1980): 605-628.; és J. Samuel Valenzuela es Arturo Valenzuela, „Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment”, *Comparative Politics* 10 (July 1978): 535-557.

166 A bizottság jelentéseit lásd: *El Segundo Decenio de las Naciones Unidas Para el Desarrollo: Aspectos Basicos de la Estrategia del Desarrollo de America Latina* (Lima, Peru:

ECLA, April 14-23, 1969). Prebisch munkáját olyan közgazdászok fejlesztették tovább, mint Osvaldo Sunkel és Celso Furtado, Észak-Amerikában pedig André Gunder Frank népszerűsítette.

Lásd Osvaldo Sunkel, „Big Business and »Dependencia«„, *Foreign Affairs* 50 (April 1972): 517-531.; Celso Furtado, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1969).

Ebben a „műfajban” ír Theotonio Dos Santos is, „The Structure of Dependency”, *American Economic Review* 40 (May 1980): 231-236.

167 Prebisch bemutatását lásd: Walt W. Rostow, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present* (New York: Oxford University

Press, 1990), 403-407. o.

168 Osvaldo Sunkel és Pedro Paz, idézi Valenzuela és Valenzuela (1978), 544. o.

169 Erre eredetileg a XIX. századi német fejlődéssel kapcsolatban mutatott rá Thorsten Veblen *Imperial Germany and the Industrial Revolution* c. munkájában (New York: Viking Press, 1942). Lásd még: Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 8. o.

170 A dependenciaelmélet egyik-másik későbbi szószólója – elismerve, hogy a gyártó iparágak valójában növekednek Latin-Amerikában – különbséget tett egy kicsi, elszigetelt, nyugati multinacionális vállalatoktól függő „modern", illetve egy hagyományos szektor között, amelynek a fejlődési lehetőségeit az előbbi aláássa. Lásd: Tony Smith, „The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory", *World Politics* 31, no. 2 (July 1979): 247-285., „Requiem or New Agenda for Third World Studies?", *World Politics* 37 (July 1985): 532-561.; Peter Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979); Fernando H. Cardoso és Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1979), és Cardoso, „Dependent Capitalist Development in Latin America", *New Left Review* 74 (July-August 1972): 83-95.

171 Azért nem mind. Fernando Cardoso például beismerte, hogy „a vállalkozókat a jelek szerint ugyanúgy vonzza a »demokratikus liberalizmus«, mint más társadalmi szereplőket", és hogy „úgy látszik, léteznek olyan, az ipari tömegtársadalom kialakulásából eredő szerkezeti elemek, amelyek olyan társadalommodell felé mutatnak, amely a civil társadalmat az államnál magasabbra helyezi". „Entrepreneurs and the Transition Process: The Brazilian Case", in: O'Donnell és Schmitter (1986b), 140. o.

172 Az Egyesült Államokban a dependenciaelmélet lett az alapja egy nagy kaliberű támadásnak az önmagát empirikus társadalomtudománynak valló modernizációs elmélet ellen.

Az egyik kritikus szerint „az amerikai társadalomtudósok által alkalmazott uralkodó elméletek korántsem egyetemes érvényűek, amint azt híveik állítják; kifejezetten az Egyesült Államok bizonyos latinamerikai

érdekeit tükrözik, s azért inkább tekinthetők egy ideológia kifejeződéseinek, semmint tudományos ismeretek szilárd alapzatának”. Azt az elképzelést, hogy a fejlett világban uralkodó akár politikai, akár gazdasági liberalizmus a történelmi fejlődés végpontja lehet, a „kulturális imperializmus” olyan formájaként támadták, amely „az amerikai és általában a nyugati kultúra választásait rá akarja kényszeríteni más társadalmakra...” Lásd: Susanne J. Bodenheimer, „The Ideology of Developmentalism: American Political Science's Paradigm-Surrogate for Latin American Studies”, *Berkeley Journal of Sociology* 15 (1970): 95-137.; Dean C. Tipps, „Modernization Theory and the Comparative Study of Society: A Critical Perspective”, *Comparative Studies of Society and History* 15 (March 1973): 199-226. Egész kis iparág nőtt ki az olyan erőfeszítések körül, hogy a dependenciaelméletet visszafelé is kivetítsék a történelem szerfölött tendenciózus olvasataképpen, amelyben már a XVI. századi világ is „központra” és „kizsákmányolt perifériára” hasadt „kapitalista világrendszer”. Ez jellemző például Immanuel Wallerstein munkásságára; *The Modern World System*, 3 volumes (New York: Academic Press, 1974 és 1980). Történelemértelmezésének nem teljes mértékben elutasító bírálatát lásd: Theda Skocpol, „Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique”, *American Journal of Sociology* 82 (March 1977): 1075-1090.; és Aristide Zolberg, „Origins of the Modern World System: A Missing Link”, *World Politics* 33 (January 1981): 253-281.

173 Ezt az érvet Pye vetette fel (1985), 4. o.

174 Idézet ugyanott, 5. o.

175 Ugyanott.

176 Az adatok forrása: „Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity”, *Economist* 316, no. 7663 (July 14, 1990): 19-22.

177 A széles, művelt középosztály növekedésének egyik mércéje a rendszeres újságolvasás, amely Hegel szerint a történelem végének középosztály-társadalmaiban felváltja a napi imádkozást. Az újságolvasás mértéke Tajvanon és Dél-Koreában ma ugyanolyan magas, mint az Egyesült Államokban. Pye (1990a), 9. o.

178 Ugyanott. Az 1980-as évek elején a fejlődő országok közül Tajvannak volt a legalacsonyabb „Gini-koefficiense” (az egyenletes jövedelemeloszlás mutatója). Lásd Gary S. Fields, „Employment, Income

Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies", *Economic Journal* 94 (March 1984): 74-83.

179 A dependencia megvédelmezésének kísérleteit az ázsiai bizonyítékokkal szemben lásd még: Peter Evans, „Class, State, and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists", és Bruce Cumings, „The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences", mindkettő in: szerk. Frederic C. Deyo, *The Political Economy of the New Asian Industrialism* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1989), 45-83. és 203-226. o.

180 A sikeres japán iparágak versenyjellegéről lásd: Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations* (New York: Free Press, 1990), 117-122. o.

181 Ezt az érvet Lawrence Harrison veti fel, *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case* (New York: Madison Books, 1985).

182 Werner Baer, *The Brazilian Economy: Growth and Development*, third edition (New York: Praeger, 1989), 238-239.

183 Az adatot Werner Baer idézi Baranson tanulmányából, „Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations", *Latin American Research Review* 7, no. 1 (Spring 1972): 95-122. Sok korábban gyengén fejlett európai és ázsiai ország védelmezte kibontakozó iparát, de nem világos, hogy ez mennyiben járult hozzá kezdeti gazdasági növekedésükhöz. Mindenesetre Latin-Amerikában az importhelyettesítés valóságos mánia lett, és jóval azután is folytatódott, ameddig indokolni lehetett az új iparágak védelmével.

184 Erről a kérdésről lásd: Albert O. Hirschman, „The Turn to Authoritarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants", in: szerk. David Collier, *The New Authoritarianism in Latin America* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979), 85. o.

185 A brazíliai állami szektorról lásd: Baer (1989), 238-273. o.

186 Hernando de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World* (New York: Harper and Row, 1989), 134. o.

187 Ugyanott az Előszóban, XIV. o.

188 Idézi Hirschman (1979), 65. o.

189 Lásd Sylvia Nasar, „Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth”, *New York Times* (July 8, 1990), Al és D3 o.

190 Nietzsche, *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954),231. o. (Wildner Ödön fordítása.)

191 Seymour Martin Lipset, „Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy”, *American Political Science Review* 53 (1959): 69-105.

Lásd még az „Economic Development and Democracy” c. fejezetet in: S. M. Lipset, *Political Man: Where, How, and Why Democracy Works in Modern World* (New York: Doubleday, 1960), 45-76. o.; Philips Cutright, „National Political Development: Its Measurements and Social Correlate”, *American Sociology Review* 28 (1963): 253-264; és Deane E. Neubauer, „Some Conditions of Democracy”, *American Political Science Review* 61 (1967): 1002-1009.

192 R. Hudson és J. R. Lewis, „Capital Accumulation: The Industrialization of Southern Europe?”, in: szerk. Allan Williams, *Southern Europe Transformed* (London: Harper and Row, 1984), 182. o. Lásd még Linz (1979), 176. o. Ezek magasabb növekedési ráták voltak, mint akár az Európai Közösség hat eredeti tagállamáé, akár a kilenc tagállamé – miután a közösség először kibővült – a megfelelő időszak alatt.

193 John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York: Praeger, 1979), 3. o.

194 Linz (1979), 176. o.

195 Coverdale (1979), 1. o.

196 „Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity”, *Economist* 316: 7663 (July 14, 1990).

197 Pye (1990a), 8. o.

198 Egy forrás szerint az afrikander lakosság egyötöde „fehér szegénynek” minősíthető, vagyis „olyan embernek, aki akár morális, akár gazdasági, akár fizikai okokból oly mértékben függő helyzetbe került, hogy mások segítsége nélkül képtelen biztosítani saját megélhetését...”, Davenport (1987), 319. o.

199 1936-ban az afrikanderek 41 százaléka falun élt, ez 1977-re 8 százalékra csökkent, miközben 27 százalékuk volt fizikai munkás, és 65 százalékuk fehér galléros menedzser vagy szakértő lett. Az adatok

forrása:Hermann Giliomee és Laurence Schlemmer, *From Apartheid to Nation-Building* (Johannesburg: Oxford University Press, 1990), 120. o.

200 A hatvanas évek elején Peter Wiles rámutatott, hogy a Szovjetunióban a technológiai elitet egyre inkább funkcionális, nem pedig ideológiai szempontok szerint képzik, és ez végső soron ahhoz vezet, hogy megértik gazdasági rendszerük egyéb oldalainak irracionalitását. Lásd: *The Political Economy of Communism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 329. o. Moshe Lewin szerint jórészt az urbanizáció és az oktatás volt a peresztrojka alapja. Lásd: *The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1987).

201 Mint az I. rész jegyzetei közt szerepelt, egy sor afrikai ország – köztük Botswana és Namíbia – a nyolcvanas években lett demokrácia, míg sok más úgy tervezte, hogy a kilencvenes évek során tart választásokat.

202 Parsons (1964), 355-356. o.

203 A funkcionális érv egyik változata szerint liberális demokráciára azért van szükség, mert csak ez biztosíthatja a piac jó működését. Vagyis a tekintélyuralmi rendszerek ritkán elégednek meg a passzív ellenőr szerepével, szinte képtelenek békén hagyni a piacgazdaságot, állandóan kísérti őket a vágy, hogy beleavatkozzanak, felhasználva az állam hatalmát a növekedés, az igazságosság, a nemzet hatalma vagy millió egyéb politikai cél bármelyike érdekében. Azaz, mondhatni, csak egy politikai „piac" létezése veheti elejét a gazdasági életbe való fölösleges állami beavatkozásnak azzal, hogy biztosítja a visszacsatolást és az ostoba kormánypolitikával szembeni ellenállást. Ezt az érvet Mario Vargas Llosa vetette fel, in: de Soto (1989), XVIII-XIX. o.

204 Ilyesmi történt a Szovjetunióban a hatvanas-hetvenes években, amikor a párt bizonyos fokig már nem annyira a gazdasági fejlődés menetét felülről szabályozó egyeduralkodó volt, hanem a különböző szektorok, minisztériumok és vállalatok érdekeinek egyeztető és összehangoló szerve. A párt ideológiai alapon megparancsolhatta, hogy a mezőgazdaságot kollektivizálják, és hogy a minisztériumok a központi tervnek megfelelően végezzék munkájukat, de az ideológia nem sok útmutatást ad, mondjuk, a vegyipar két ágazatának a beruházási források elosztását illető harcában. A szovjet állampárt tehát közvetítő szerepet játszott efféle intézményi érdekek között, de ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy a Szovjetunióban igazi

demokrácia volt, sem azt, hogy a párt nem uralkodott kemény kézzel a társadalom más területein.

205 A környezetpusztítással a kapitalizmust vádoló nézeteket lásd: Marshall Goldman, *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1972). A szovjetunióbeli és keleteurópai környezeti problémák áttekintését lásd: Joan Debardleben, *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East-German Experiences* (Boulder, Colo.: Westview, 1985); és B. Komarov, *The Destruction of Nature in the USSR* (London: M. E. Sharpe, 1980).

206 Lásd: „Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight", *Washington Post* (March 30, 1990), Al o.; „Chechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is »Ecologically Devastated«„, *Christian Science Monitor* (June 21, 1990), 5. o.

207 Erről az érvelési vonalról általában lásd: Richard Lowenthal, „The Ruling Party in a Mature Society", in Field (1976), 107. o.

208 Jórészt ezt a nézetet tükrözik O'Donnell, Schmitter, illetve Przeworski tanulmányai a *Transitions from Authoritarian Rule* köteteiben, szerk. O'Donnell és Schmitter (1986a, 1986b, 1986c, 1986d).

209 A szóban forgó irodalom jó része azonban inkább azt tárgyalja, hogy az oktatás miképpen készíti fel az embereket a demokráciára, illetve hogyan segíti annak megszilárdulását, de nem magyarázza meg, hogy a képzett emberek miért hajlamosak a demokráciát választani. Lásd például: Bryce (1931), 70-79. o.

210 A fejlett országokban nyilván találni nem a képzettségüknek megfelelő szinten alkalmazott filozófiai doktorokat, akik kevesebbet keresnek, mint egy középiskolát végzett ingatlanügynök, de összességében a képzettség és a jövedelem között meglehetősen nagy a korreláció.

211 Ez az érv David Aptertől származik, *The Politics of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

212 Ezt az érvet Huntington alkalmazza (1968), 134-137. o. Annak társadalmi következményeiről, hogy az amerikaiak „egyenlőnek születtek", lásd: Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt Brace, 1955).

213 A szóban forgó általánosítás alól kivételt képez a nagy spanyol ajkú népesség az Egyesült Államok délnyugati részén, amely a korábbi etnikai

csoportoktól mérete és nyelvi asszimilációjának viszonylag alacsonyabb szintje révén különbözik.

214 Hasonló a helyzet a Szovjetunióban, de itt a feudalizmusból fennmaradt régi társadalmi osztályok helyett a pártbürokraták és nómenklatúra-vezérek kiváltságos és nagy hatalmú, jól elsáncolt „új osztályáról" beszélhetünk. A latinamerikai latifundistákhoz hasonlóan ők is felhasználhatják hagyományos hatalmukat a választási folyamat saját érdekeiknek megfelelően történő manipulálására. Ez az osztály szívós társadalmi akadályt jelent a kapitalizmus és a demokrácia kibontakozása előtt, amelynek sikere elképzelhetetlen hatalmának megtörése nélkül.

215 A diktatúra önmagában nyilvánvalóan nem elegendő ahhoz, hogy egyenlősítő társadalmi reformokra kerüljön sor. Ferdinand Marcos az állam hatalmát arra használta, hogy megjutalmazza saját barátait, s ezáltal csak súlyosbította a fennálló társadalmi egyenlőtlenségeket. De egy olyan diktatúra, amely elkötelezte magát a modernizálás és a gazdasági hatékonyság mellett, elvileg sokkal rövidebb idő alatt tudná elvégezni a Fülöpszigetek társadalmának mélyreható átalakítását, mint egy demokrácia.

216 Cynthia McClintock, „Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic", in: Larry Diamond, Juan Linz, és Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries,* vol. 4, *Latin America* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988b), 353-358. o.

217 Ennek részben az volt az oka, hogy a régi oligarcháktól kisajátított vagyon jó részét a csekély hatékonysággal működő állami szektor kapta meg, amely a GDP arányában 13-ról 23 százalékra nőtt a katonák uralma alatt.

218 Interjú Andranik Migranjannal és Igor Kljamkinnal, *Lityeraturnaja Gazeta* (August 16, 1989), angol fordításban: *Détente* (November, 1989); és „Dlinnaja da-roga v Jevropejszkij dorn", *Novij Mir,* 1989/7: 166-184.

219 Hasonlóképpen érvel Daniel H. Levine abban a tanulmányában, amelyben a tekintélyuralmi rendszerekből való átmenetet taglaló, O'Donnell és Schmitter által szerkesztett köteteket bírálja. Nagyon nehéz elképzelni a demokrácia bármely formájának kialakulását, és még kevésbé a megszilárdulását és stabilizálódását ott, ahol senki sem hisz a demokratikus legitimációban „önmagáért". Lásd: „Paradigm Lost: Dependence to Democracy", *World Politics* 40, no. 3 (April 1988): 377-394.

220 A korai iparosítás terén a tekintélyuralmi rendszerek előnyeit taglalja Gerschenkron (1962). Az abszolutizmus és Japán 1968 utáni gazdasági növekedésének összefüggéseire mutat rá Kiji Taira, „Japan's Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism”, in: szerk. Harry Wray és Hilary Conroy, *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), 34-41. o.

221 Az adatok forrása: Samuel P. Huntington és Jorge I. Dominguez, „Political Development”, in: szerk. Fred I. Greenstein és Nelson Polsby, *Handbook of Political Science,* vol. 3 (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1975), 61. o.

222 Mind Szíria, mind Irak így vagy úgy szocialistának vallja magát, de ez inkább csak az adott rezsimek hatalomra kerülésének idején uralkodó nemzetközi divatot tükrözi, semmint a valós helyzetet. Sokan tiltakozni fognak, ha ezeket az országokat a „totalitárius diktatúrák” közé próbáljuk besorolni, mivel az állam hatalma mindegyikben korlátozott; talán helyesebb lenne „sikerületlen” vagy „inkompetens” totalitárius diktatúráknak nevezni őket, ami azonban nem fejezi ki brutalitásukat.

223 Közhellyé vált, hogy a kommunizmus először nem egy nagyszámú ipari proletariátussal rendelkező fejlett országban győzött – például Németországban –, ahogy Marx jósolta, hanem a félig iparosodott, félig nyugati Oroszországban, azután pedig Kínában, egy túlnyomóan paraszti és mezőgazdasági országban. Arról, hogy a kommunisták miképpen próbálták értelmezni ezt a tényt, lásd: Stuart Schram és Hélène Carrère-d'Encausse, *Marxism and Asia* (London: Allen Lane, 1969).

224 Lásd Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), 162-163. o.

225 Erre Tsvetan Todorov mutat rá Zygmunt Bauman *Modernity and the Holocaust*-járól írt cikkében, *The New Republic* (March 19, 1990): 30-33. Todorov helyesen mutat rá, hogy a náci Németország nem tekinthető a modernség példájának, inkább tartalmazott mind modern, mind antimodern elemeket, s részben az utóbbiakkal magyarázható, hogy miképpen vált lehetségessé a holocaust.

226 Lásd például, Ralf Dahrendorf klasszikus munkáját, *Society and Democracy in Germany* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969); és Fritz Stern *The Politics of Cultural Despair* c. művét (Berkeley: University of California Press, 1961). Az utóbbi a nácizmus számos összetevőjét az

organikus, preindusztriális társadalom iránti vágyódásra vezeti vissza, illetve a gazdasági modernség atomizáló és elidegenítő hatása miatti boldogtalanságra. Khomeini Iránját is tekinthetjük ennek példájaként: Irán a második világháború után rendkívül gyors gazdasági növekedésen ment keresztül, amely teljesen szétszakította a hagyományos társadalmi kapcsolatokat és kulturális normákat. A fundamentalista shiizmus, akárcsak a fasizmus, bizonyos szempontból nosztalgikus erőfeszítés valamiféle preindusztriális társadalom feltámasztására új és radikálisan megváltozott eszközökkel.

227 Revel (1989-90), 99-103. o.

228 *Capital*, vol. 3 (New York: International Publishers, 1967), 820. o.

229 A két kivétel az ázsiai piacorientált tekintélyuralmi állam, amelyre a IV. részben visszatérünk, illetve az iszlám fundamentalizmus.

230 Történelmi nézőpontból nem állíthatjuk, hogy az egyik „cáfolat” magasabb rendű, mint a másik; így például nincs alapunk azt mondani, hogy az a társadalom, amely kiemelkedő gazdasági versenyképességének köszönhetően marad fenn, valamiképpen „legitimebb”, mint az, amely a fennmaradását csakis katonai erejének köszönheti.

231 Ez az érv, valamint a világtörténelem dialógushoz való hasonlítása Kojève-től származik, in: Strauss (1963), 178-179. o.

232 Erről a kérdésről lásd: Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 225. o.

233 Matriarchális társadalmak állítólag léteztek a Földközi-tenger vidékén, de egy bizonyos történelmi korban a patriarchális társadalmak fölébük kerekedtek. Lásd például: Maija Gimbutas, *Language of the Goddess* (New York: Harper and Row, 1989).

234 Ennek a megközelítésnek azonban megvannak a maga buktatói. Először és elsősorban is az a kérdés, hogy honnan ered az ember transzhisztorikus értelmezése. Ha nem fogadjuk el vezérlőelvként a vallási kinyilatkoztatást, a mércét valamiféle magánjellegű filozófiai elmélkedés alapján kell megszabnunk. Szókratész például megfigyelt más embereket, és dialógust kezdett velük. Mi, akik Szókratész után születtünk, hasonló dialógust folytathatunk a korábbi korok nagy gondolkodóival, akik a legmélyebben értették az emberi természetben rejlő lehetőségeket. Vagy pedig mélyen belenézhetünk a saját lelkünkbe, hogy megértsük az emberi

motiváció igazi forrásait, miként Rousseau és számtalan más író és művész tette. A matematika és – kisebb mértékben – a természettudományok területén a magánreflexiók interszubjektív egyetértést szülhetnek az igazság természetét illetően, Descartes „világos és tiszta eszméinek” formájában. Senkinek sem jutna eszébe, hogy a piacra menjen egy bonyolult differenciálegyenlet megoldásáért; ott a matematikus, akinek a megoldását más matematikusok is igazolják. De az emberi dolgok világában nincsenek „világos és tiszta eszmék”, nincs általános egyetértés az ember természetét illetően, vagy az igazságosság és a boldogság kérdéseiben, vagy abban, hogy mindezekből eredően melyik a legjobb társadalmi rendszer. Egyes emberek gondolhatják, hogy az ő eszméik e kérdéseket illetően „világosak és tiszták”, de ezt gondolják a bolondok és az őrültek is, és nem mindig világos, hogy ki kicsoda. Egy filozófus híveket gyűjthet maga köré, akiket meggyőz nézeteinek „nyilvánvalóságáról”, s ez garantálhatja, hogy az illető nem őrült, de ettől a hívek csoportja lehet éppen csak valamilyen arisztokratikus előítélet rabja. Lásd Alexandre Kojève, „Tyranny and Wisdom”, in: Strauss (1963), 164-165. o.

235 Leo Strauss 1948. augusztus 22-i, Kojève-nek írt levelében megjegyzi, hogy még Kojève hegeliánus rendszere „sem nélkülözhet” bizonyos természetfilozófiát. Felteszi a kérdést: „Különben miképpen lenne magyarázható... a történelmi folyamat rendkívülisége? Csak akkor lehet szükségszerűen rendkívüli, ha csak egy véges tartamú »föld« létezhet a végtelen időben... Amellett az egyetlen, időleges, véges föld miért ne lenne kitéve (minden 100 000 000 évben) olyan kataklizmának, aminek révén a történelmi folyamat teljesen vagy részben megismétlődik?

Itt csak a természet teleologikus felfogása segíthet.” Idézi Leo Strauss, *On Tyranny,* Revised and Expanded Edition, szerk. Victor Gourevitch és Michael S. Roth (New York: Free Press, 1991), 237. o. Lásd még: Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988), 126-127. o.

236 Kant (1963), 13-17. o. Kant úgy írja le a Természetet, mint emberi lényeken kívüli akarathordozót, ugyanakkor mi ezt tekinthetjük metaforának, amely az emberi természet egyik, potenciálisan minden emberben meglévő oldalát fejezi ki, amely azonban csak társadalmi és történelmi interakcióik során válik ténylegessé.

237 Hegel, *The Phenomenology of Mind*, ford. J. B. Baillie (New York: Harper and Row, 1967), 233. o. (Szemere Samu fordítása).

238 Kojève (1947), 14. o.

239 Kojève viszonyáról az igazi Hegelhez lásd: Michael S. Roth, „A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History", *History and Theory* 24, no. 3 (1985): 293-306.; és Patrick Riley, „Introduction to the Reading of Alexandre Kojève", *Political Theory* 9, no. 1 (1981), 5-48. o.

240 A hegeli „elismerésért való küzdelem" kojève-i interpretációjáról lásd: Roth (1988), 98-99. o.; és Smith (1989), 116-117. o.

241 Ez a gondolat Smithtől származik (1989a), 115. o. Lásd még: Steven Smith, „Hegel's Critique of Liberalism", *American Political Science Review* 80, no. 1. (March 1986): 121-139.

242 David Riesman a *The Lonely Crowd*-ban (New Haven: Yale University Press, 1950) azt fejtegette, hogy a háború utáni amerikai társadalomban a kórosan terjedő konformizmus következtében az emberek „kívülről irányítottak" lettek, szemben a XIX. századi amerikaiak „belső irányítottságával". Hegel szerint egyetlen emberi lény sem lehet igazán „belső irányítású"; az ember még csak nem is emberi lény akkor, ha nem lép interakcióba más emberi lényekkel, és azok nem ismerik el őt. Amit Riesman „belső irányítottságnak" nevez, az valójában valamiféle álcázott „külső irányítottság". Így például az erősen vallásos emberek nyilvánvaló önelvűsége valójában egy valamikor eltávolított „külső irányítón" nyugszik, mivel az ember maga teremti a vallásos normákat és áhítatának tárgyait.

243 Lásd még: Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 2:16 (New York: Vintage Books, 1967), 86. o.

244 A párbaj mögötti emberi motívum megértésének mai hiányáról lásd: John Mueller, Retreat from Doomsday: *The Obsolesence of Major War* (New York: Basic Books, 1989), 9-11. o.

245 Hobbes, *Leviathan* (Bobbs-Merrill, 1958), 170. o.

246 Ez a megfogalmazás Rousseau *Társadalmi szerződés*-éből való, aki azt írja: „l'impulsion du seul appétit est esclavage". *Oeuvres complètes*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1964), 365. o. Maga Rousseau a „szabadság" szót használja mind hobbesi, mind hegeli értelemben.

Egyrészt a *Második értekezés*-ben azt mondja a természeti állapotban élő emberről, hogy az szabadon követi természetes ösztöneit, mint amilyen a táplálkozás, a nő és a pihenés szükséglete; másrészt az éppen idézett részlet azt mutatja, hogy Rousseau szerint a „metafizikai” szabadság megköveteli a szenvedélyek és szükségletek hatalmából való felszabadulást. Az emberi tökéletesedésről szóló fejtegetése nagyon hasonlít ahhoz, ahogyan Hegel értelmezi a történelmet mint a szabad emberi önteremtés folyamatát.

247 Pontosabban a *Társadalmi szerződés* első változatában Rousseau azt mondja: „dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abyme de la philosophie”. Rousseau (1964), vol. 3, 296. o.

248 Hobbes (1958), 106. o.

249 Hobbes természetes állapotától eltérően a véres viadal bizonyos értelemben egy adott történelmi pillanat (pontosabban, a történelem kezdőpontja) ábrázolására szolgált.

250 Kiemelés tőlem. Hobbes (1958), 106. o.

251 Hobbes, *De Cive Preface* 100-101. o. Lásd még Melzer(1990), 121. o.

252 Lásd Kojève levelét Leo Straussnak (1936. november 2.), amelyben leszögezi: „Hobbes nem ismeri fel a munka értékét, s így nem becsüli igazán a harcot (hiúságot) se. Hegel szerint a dolgozó rabszolga felismeri 1. A szabadság *eszméjét*, 2. Ezen eszme harcban való *aktualizálását.* Így: az »ember« először mindig vagy úr, vagy rabszolga; a »teljes emberi lény« a történelem »végén« úr és rabszolga (vagyis mindkettő és egyik se). Csak ez elégítheti ki a »hiúságát«.” Kiemelés az eredetiben. Idézi Leo Strauss, *On Tyranny*, Revised and Expanded Edition, szerk. Victor Gourevitch és Michael Roth. (New York: Free Press, 1991), 233. o.

253 Hobbes és Hegel összehasonlítása Leo Strausstól származik, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 57-58. o. Egy jegyzetben Strauss elmagyarázza, hogy „M. Alexandre Kojevnikoff és a szerző mélyreható elemzésnek kívánja alávetni a Hegel és Hobbes közötti kapcsolatot” – a vállalkozást, sajnos, nem sikerült bevégezniük.

254 Hobbes szerint „Az *öröm,* amely az ember saját hatalmának és képességeinek elképzeléséből ered, a szellemnek olyan érzülete, amelyet büszkeségnek nevezünk, s ez, ha korábbi cselekedeteinek tapasztalatán nyugszik, egybeesik az önbizalommal, de ha alapja a mások hízelgése, vagy

épp csak elképzelése annak az így szerzett öröm óhajától vezérelve, akkor ez hiú kérkedés, mely elnevezés nagyon is helytálló, mivel a megalapozott önbizalom elősegíti a sikert, míg a hatalom puszta feltevése nem, s ezért helytálló hiúnak mondani”. Hobbes (1958), 57. o.

255 Lásd: Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 187-188. o.

256 Hobbes volt az egyik első olyan filozófus, aki az egyetemes emberi egyenlőség elvét nem keresztényi alapon állította. Szerinte ugyanis az emberek alapvetően egyenlőek abbéli képességükben, hogy egymást megöljék; ha az egyik fizikailag gyengébb, még mindig az ellenfele fölébe kerekedhet ravaszsággal vagy másokkal szövetkezve. A modern liberális állam és a liberális emberi jogok egyetemessége ennélfogva eredetileg az erőszakos haláltól való félelem feltételezett egyetemességén nyugodott.

257 Strauss megjegyzi, hogy Hobbes eredetileg nagyra becsülte az arisztokratikus erényeket, és csak munkásságának későbbi szakaszán cserélte fel az elsődleges morális tény szerepében az arisztokratikus büszkeséget az erőszakos haláltól való félelemmel. Lásd: Strauss (1952), 4. fejezet.

258 Kiemelés az eredetiben. Erről a kérdésről lásd: Strauss (1952), 13. o.

259 A hallgatólagos egyetértés koncepciója nem olyan ostoba, amilyennek elsőre látszik. A régi, megállapodott liberális demokráciák polgárai például a választásokon megszavazzák, hogy kik legyenek a vezetőik, de abban rendszerint sohasem kell állást foglalniuk, hogy szavazatukkal jóváhagyják-e az ország alkotmányos alapjait. Akkor pedig miből tudhatjuk, hogy egyetértenek azokkal? Nyilvánvalóan abból, hogy saját akaratukból ebben az országban maradnak, és részt vesznek politikai folyamataiban (vagy legalábbis nem tiltakoznak ellenük).

260 Az élethez való joghoz (Hobbes) Locke hozzátesz még egy alapvető emberi jogot – a jogot a tulajdonhoz. Az utóbbi az előbbiből ered: ha az embernek joga van az élethez, akkor joga van az élet fenntartásához szükséges eszközökhöz is, mint az élelem, hajlék, föld stb. A polgári társadalom létrehozása nemcsak megakadályozza, hogy a becsvágyó emberek megöljék egymást, hanem lehetővé teszi annak a természetes tulajdonnak a megőrzését és békés szaporítását is, amely az övék lett a természeti állapotban.

A természetes tulajdon átalakulása magállapodásos tulajdonná, vagyis olyanná, amelyet a tulajdonosok közötti társadalmi szerződés szentesít, alapvető változást hoz az emberi életben. A polgári társadalom megjelenése előtt ugyanis az emberi tulajdonszerzés korlátozott volt, mégpedig, Locke szerint, arra, amit egy ember a saját munkájával saját fogyasztására össze tudott gyűjteni, feltéve, hogy az nem volt romlékony. A polgári társadalom ugyanakkor az emberi tulajdonszerzési képesség felszabadulásának előfeltétele: az ember most már nem csak azt halmozhatja fel, amire szüksége van, hanem bármit, amit akar, korlátok nélkül. Locke ugyanis elmagyarázza, hogy minden érték eredete (mi „gazdasági" értéket mondanánk) az emberi munka, amely a természet „szinte értéktelen anyagainak" értékét megszázszorozza. A természeti állapottól eltérően, amelyben a gazdagság felhalmozása a másik ember rovására történhet, a polgári társadalomban lehetséges és megengedett a korlátlan gazdagság hajszolása, mivel a munka példátlan termelékenysége mindenkit gazdagabbá tesz. Lehetséges és megengedett, feltéve, hogy a polgári társadalom védelmezi a „szorgalmasak és józan értelműek" érdekeit a „békétlenkedőkkel és zavargókkal" szemben. Lásd Locke, *Second Treatise of Government* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952), 16-30. o.; Abram N. Shulsky, „The Concept of Property in the History of Political Economy", in: szerk. James Nichols és Colin Wright, *From Political Economy to Economics... and Back?* (San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press, 1990), 15-34. o.; és Strauss (1953), 235-246. o.

261 A klasszikus republikanizmus áttekintését és kritikáját lásd: Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 28-39. o.

262 Egy sor komoly amerikai tudós megjegyezte, hogy Locke sokkal több teret ad a büszkeségnek és bátorságnak, mint ahogy azt általában gondolják. Az kétségtelen, hogy igyekszik megsebezni az erőszakosok és uralkodni vágyók büszkeségét, és rávenni őket, hogy inkább kövessék saját racionális érdekeiket. De Nathan Tarcov rámutatott, hogy *Some Thoughts Concerning Education* című írásában Locke arra biztatja az embereket, hogy legyenek büszkék szabadságukra és vessék meg a szolgaságot: az élet és a szabadság így öncéllá változnak, amelyek esetlegesen még az élet feláldozására is méltóak, vagyis nem egyszerűen a tulajdon megvédelmezésének eszközei. Így egy szabad országban élő szabad ember

patriotizmusa párosulhat a kényelmes önfenntartás vágyával, ahogy ez minden jel szerint történelmileg végbe is ment az Egyesült Államokban.

Bár Locke-nál – jóllehet gyakran nem ismerik fel benne – megtalálható az elismerési vágy hangsúlyozása, mint ahogy Madisonnál és Hamiltonnál is, én úgy vélem, ő mégiscsak szilárdan a túlsó oldalon áll az alapvető etikai választóvonal tekintetében, azaz az önfenntartást a büszkeség fölé helyezi. Még ha az oktatásról írott munkája figyelmes olvasása révén egy büszkeséggel teli Locke-ot ismerünk is meg, ez aligha módosíthatja alapvetően azt a tényt, hogy a *Second Treatise*-ben az önfenntartásnak adja az elsőbbséget. Lásd: Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), különösen 5-8. és 209-211. o.; Tarcov, „The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy", in: Zuckert (1988), 136-148. o. Lásd még: Pangle (1988), 194. és 227. o.; és Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power* (New York: Free Press, 1989), 204-211. o.

263 A kapitalizmus és a családi élet potenciális összeegyeztethetetlenségét tárgyalja Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper Brothers, 1950), 157-160. o.

264 *Republic* 386c, idézet Homérosz *Odüsszeia*-jából, XI., 489-491.(Szabó Miklós és Devecseri Gábor fordítása.)

265 A *thümosz* vagy elismerés jelenségéről nagyon kevés alapos tanulmány született a nyugati filozófiai hagyományban, annak ellenére, hogy az milyen fontos szerepet játszik benne. A kevés próbálkozások egyikét lásd: szerk. Catherine Zuckert, *Understanding the Political Spirit: Philosophical investigations from Socrates to Nietzsche* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988). Lásd még Allan Bloom eszmefuttatását a *thümosz*- ról Platón *Állam*-ának általa készített fordításához fűzött jegyzeteiben (New York: Basic Books, 1968), 355-357, 375-379. o.

266 A *thümosz*-t „szív"-nek is le lehetne fordítani.

267 A *thümosz* szerepéről Platónnál lásd még: Catherine Zuckert, „On the Role of Spiritedness in Politics", és Mary P. Nicholas, „Spiritedness and Philosophy in Plato's Republic", in: Zuckert (1988).

268 A lélek hármas tagolódásáról szóló fejtegetés az Állam-ban található, 435c-441c. A *thümosz* tárgyalása először a II. könyvben szerepel, 375a-375e és 376c. Lásd még: 411a-411e, 441e, 442e, 456a, 467e, 536c, 547e,

548c, 550b, 553e-553d, 572a, 580d, 581a, 586c-586d, 590b, 606d. Az emberi természetnek ez a sokrétű jellemzése hosszú történelmi utat járt be Platón után, és először Rousseau vonta komolyan kétségbe. Lásd: Melzer (1990), 65-68., 69. o.

269 *Republic* 439e-440a. (Szabó Miklós fordítása.)

270 Hogy Hobbes viszonylag kevésre becsüli a *thümosz*-t vagy büszkeséget, látszik abból is, hogy mennyire elégtelen meghatározást ad a „harag”-ra. A harag, mondja, „hirtelen *bátorság”*, míg a bátorság „ugyanaz, mint a remény, hogy elkerüljük az ellenállás miatti fájdalmat”, ami ugyanakkor a félelemre vonatkozik, mely *„viszolygás* a fájdalmat okozó tárgytól”. Hobbesszal ellentétben az ember azt gondolná, hogy a bátorság a haragból *ered,* és hogy maga a düh tökéletesen önálló érzés, amelynek semmi köze a remény és a félelem mechanizmusához.

271 Az önmagunk elleni harag ugyanaz, mint a szégyen, vagyis Leontioszról éppúgy azt is mondhatjuk, hogy szégyelli magát.

272 *Republic* 440c-440d.

273 Kiemelés tőlem. Havel és mások (1985), 27-28. o. (F. Kováts Piroska fordítása.)

274 Havel és mások (1985), 38. o.

275 A méltóságra és megaláztatásra tett megjegyzések nemcsak „A kiszolgáltatottak hatalmá”-ban gyakori, hanem Havel első újévi üdvözletében is a nemzethez, amelyben azt mondta: „Az az állam, amely a munkások államának nevezi magát, *megalázza* a munkásokat...

Az előző rendszer, erőszakos és türelmetlen ideológiájával felfegyverkezve, az embert termelési erővé *alacsonyította*, a természetet pedig termelési eszközzé... Az emberek világszerte csodálkozva nézik, hogy a beletörődő, *megalázott*, szkeptikus csehszlovák nép, amely szemmel láthatóan nem hitt már semmiben, roppant erőt talált önmagában, hogy mindössze néhány hét alatt tökéletesen tisztességes és békés eszközökkel lerázza magáról a totalitárius rendszert.”

Kiemelés tőlem. Idézi: *Foreign Broadcast Information Service* FBIS-EEU-90-001, 1990. január 2., 9-10. o.

276 A jól ismert, amerikai akcentusú szovjet televíziós újságíró, Vlagyimir Pozner írt egy önmentegető önéletrajzot, amelyben igyekszik igazolni erkölcsi döntéseit, amelyek a szovjet újságírószakma csúcsára

vezették Brezsnyev alatt. Enyhén szólva nem becsületes az olvasóival (és talán magával sem), amikor elmagyarázza, milyen mértékig volt kénytelen megalkudni, s aztán szónokiasan felteszi a kérdést: ki ítélhetné el mindezért, ha egyszer oly eredendően gonosz volt a szovjet rendszer. Az erkölcsi lealacsonyodás ilyen rutinszerű elfogadása maga is része a thümotikus élet lealacsonyodásának, amely Havel szerint a poszttotalitárius kommunizmus elkerülhetetlen következménye. Lásd: Posner, *Parting with Illusions* (New York: Atlantic Monthly Press, 1989).

277 Idézve in: Abraham Lincoln, *The Life and Writings of Abraham Lincoln* (New York: Modern Library, 1940), 842. o.

278 Az elismerési vágyat tekinthetjük ugyanolyan vágynak, mint az éhséget és szomjúságot, csak itt a vágy tárgya nem anyagi, hanem eszmei. A *thümosz* és a vágy közötti szoros kapcsolat nyilvánul meg abban is, hogy görögül a vágy *epithümia*.

279 Kiemelés tőlem. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Classics, 1982), 50-51. o. Hálás vagyok Abram Shulskynak és ifj. Charles Griswoldnak ezért a meglátásukért, illetve Adam Smithszel kapcsolatos más mély meglátásaikért. Lásd még: Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1977), 107-108. o.

280 Rousseau itt egyetértene Smithszel abban, hogy természetes szükséglet viszonylag kevés van, és hogy a magántulajdon vágya kizárólag az ember *amour-propre*- jából, vagyis hiúságából fakad – abból, hogy szereti más emberekhez hasonlítani magát. Különbözni természetesen abban különböznek, hogy másként értékelik annak morális elfogadhatóságát, amit Smith „körülményeink javításának” nevez.

281 Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1955). Lásd különösen a harmadik részt, a 4–6. fejezeteket.

282 Ennek a jelenségnek az empirikus dokumentálását lásd: Huntington (1968), 40-47. o.

283 Lincoln utalása az igazságos Istenben való hitére ugyanakkor felveti a kérdést, hogy vajon a legnagyobb thümotikus tettekhez szükség van-e az istenhit támaszára.

284 Az abortuszvitának van gazdasági vagy szociológiai tartalma, amennyiben a pártfogói és ellenzői rendszerint iskolázottság,

jövedelemszint, városi, ill. falusi életmód stb. szerint oszlanak meg, de a vita lényege emberi jogokat érint, nem gazdasági tényezőket.

285 Románia esete nem egyértelmű, mert van bizonyíték rá, hogy a temesvári tüntetések nem voltak teljesen spontánok, hanem a hadsereg előre megtervezte a felkelést.

286 Lásd például: „East German VIPs Now under Attack for Living High Off Party Privileges”, *Wall Street Journal* (November 22, 1989), A6 o.

287 Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Antichrist* (London: Penguin Books, 1968a), 23. o.

288 Lásd Joan Didion ragyogó kis esszéjét erről, „On Self-Respect”, in: Didion, *Slouching Towards Betlehem* (New York: Dell, 1968), 142-148. o.

289 Arisztotelész a *thümosz*-t „lelki nagyság” *(megalopszükhia)* vagy nagylelkűség néven vizsgálja, amely szerinte a legfőbb emberi erény. A „nagy lelkű” ember „sokat kíván és sokat érdemel” tiszteletből, a külső javak legnagyobbikából, és ily módon középúton marad egyrészt a hiúság (sokat kívánni és keveset érdemelni), másrészt a lelki kicsinység (keveset kívánni és sokat érdemelni) között. A lélek nagysága magában foglal minden egyéb erényt (mint a bátorság, igazságosság, mértékletesség, egyenesség stb.), és *kalogathiá*-t követel (ami körülbelül „úriemberség”-et vagy „erkölcsi nemesség”-et jelent). Más szóval a „nagy lelkű” ember a legnagyobb elismerést kívánja a legnagyobb erény birtoklásáért. Érdekességképpen jegyezzük meg, hogy Arisztotelész szerint a „nagy lelkű” ember szeret „szép, de haszontalan” dolgokat birtokolni, mert jobb függetlennek lenni *(autarkhosz gar mallon).* A thümotikus lélek haszontalan dolgok iránti vonzódása ugyanabból a lelkesültségből fakad, mint az, hogy kész kockára tenni az életét. Arisztotelész, *Nichomachean Ethics* II. 7-9.; IV. 3. Az elismerés vagy megbecsültség iránti vágy elfogadhatósága az egyik fő különbség a görög és a keresztény erkölcs között.

290 Szókratész szerint a *thümosz* nem elég egy igazságos város létrehozásához; ki kell hogy egészítse a lélek harmadik része, az ész vagy értelem, mégpedig egy filozófus-király formájában.

291 Lásd például: *Republic* 375b-376b. Szókratész valójában alaposan félrevezeti Adeimantoszt, amikor azt mondja, hogy a *thümosz* többnyire szövetségese, semmint ellensége az értelemnek.

292 Emlékeztetőül, hogy valaha mennyire más erkölcsi jelen-téssel bírt a *megalothümia*, nézzük meg a következő eszmefuttatást Clausewitztől: Valamennyi érzés közül, mely az embert a csatában lelkesítheti, be kell vallanunk, egyik sem olyan hatalmas és állandó, mint a dicsőség és hírnév vágya. A német nyelv igazságtalanul szennyezi be ezt az érzést két nemtelen jelentéssel az *Ehrgeiz* („dicsőség-sóvárgás") és *Ruhmsucht* („hírnévhajhászás") kifejezésekben. E nemes ambíciókkal való visszaélés, igaz, a legszörnyűbb borzalmakkal sújtotta az emberi nemet; mindazonáltal eredetük révén joggal sorolhatjuk őket az emberi természet legmagasztosabb jellemzői közé. A háborúban ők adják az élet leheletét, melytől a tehetetlen tömegbe erő költözik. Más, hétköznapibb érzelmeket talán nagyobb tisztelet övez – a hazafiságot, az idealizmust, a bosszúvágyat, a bármily célért való lelkesedést –, de ezek nem helyettesíthetik a hírnév és dicsőség szomját. Carl von Clausewitz *On War* c. könyvéből, szerk. és ford. Michael Howard és Peter Paret (Princeton: Princeton University Press, 1976), 105. o. Ezért az utalásért Alvin Bernsteinnek tartozom köszönettel.

293 A dicsőségvágy természetesen összeegyeztethetetlen a megalázkodás keresztény erényével. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1977), 9-11. o.

294 Lásd különös tekintettel *A fejedelem* 15. fejezetét. Machiavelli, a „nagyobb Kolumbusz" ilyen általános értékeléséről lásd: Strauss (1953), 177-179. o., és Strauss fejezetét Machiavelliről in: szerk. Leo Strauss és Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, second edition (Chicago: Rand McNally, 1972), 271-292. o.

295 Lásd a *Beszélgetések* I. könyvének 43. fejezetét: „Csak azok, akik saját dicsőségükért harcolnak, lehetnek jó és hű katonák." Niccolò Machiavelli, *The Prince and the Discourses* (New York: Modern Library, 1950), 226-227. o. Lásd még: Michael Doyle, „Liberalism and World Politics", *American Political Science Review* 80, no. 4 (December 1986): 1151-1169.; és Mansfield (1989), 137., 239. o.

296 Mansfield (1989), 129., 146. o.

297 Lásd Harvey C. Mansfield, Jr., „Machiavelli and the Modern Executive", in: Zuckert (1988), 107. o.

298 Ez a témája Hirschmannak (1977), aki mélyrehatóan elemzi a *thümosz* szándékos lebecsülését a korai modern szemléletben.

299 Az elismerés vágya központi szerepet játszott Jean-Jacques Rousseau gondolkodásában is, akinek az életműve az első komoly támadás volt Hobbes és Locke liberalizmusa ellen. Míg a polgári társadalom hobbesi és locke-i képzete kifejezetten távol állt tőle, Rousseau egyetértett velük abban, hogy az elismerés vágya a rossz alapvető forrása az ember társadalmi életében. Az elismerés vágyát Rousseau *amour-propre*-nak vagy hiúságnak („önszeretetnek") nevezte, szembeállítva azt az *amour de soi*-val („önmagunk szeretetével"), amely, úgy vélte, a természetes ember jellemzője volt, mielőtt megrontotta a civilizáció. Az *amour de soi* az ember természetes igényeihez – élelem, pihenés, nemi élet – kapcsolódott; önző érzelem volt, de alapvetően ártalmatlan, mert – miként Rousseau gondolta – a természeti ember magányos és erőszakmentes életet élt. Az *amour-propre* viszont az ember történelmi fejlődése során jelent meg, amikor a társadalomba először belépő ember elkezdte másokhoz hasonlítani magát. Az ember saját értékének a másokéval való összehasonlítása volt Rousseau szerint az alapvető forrása az emberi egyenlőtlenségnek, s szintúgy a civilizált ember gonoszságának és boldogtalanságának; ez okozta a magántulajdon kialakulását és minden ebből fakadó társadalmi egyenlőtlenséget.

Rousseau – Hobbestól és Locke-tól elérően – nem azt javasolta, hogy teljesen meg kell szabadulni az akaratos emberi önérzettől. Platón nyomdokain Rousseau is azon igyekezett, hogy a *thümosz*-t a közszellemiségű polgári lét alapjává tegye egy demokratikus és egalitárius köztársaságban. A legitim kormányzat célja a *Társadalmi szerződés* szerint nem az, hogy védelmezze a tulajdonjogokat és a gazdasági magánérdekeket, hanem hogy megteremtse a természetes szabadság társadalmi megfelelőjét, a *volonté générales* vagy közakaratot. Az ember nem azzal szerezte vissza természetes szabadságát – miként Locke vélte –, hogy a társadalomtól magára hagyottan gyarapíthatta pénzét és tulajdonát, hanem hogy aktívan részt vett egy kicsi és összeforrott demokrácia közéletében. A köztársaság polgárainak egyéni akarataiból összeálló közakaratot úgy gondolhatjuk el, mint egyetlen óriási, thümotikus személyiséget, amely kielégülést talált saját szabadságában, hogy önmagát határozhatja meg és érvényesítheti. Lásd: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes,* vol. 3. (Paris: Gallimard, 1964), 364-365. o.; a társadalomba belépő ember lelki egységének megszűnéséről (s ezt követően az ember

más emberektől való függéséről) lásd még: Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 70-71. o.

300 Természetesen ez a folyamat egyáltalán nem játszódott le simán Japánban, ahol az arisztokrata éthosz a hadseregben sértetlen maradt. A japán imperializmus kirobbanása, amely végső soron elvezetett a csendes-óceáni háborúhoz az Egyesült Államokkal, a hagyományos thümotikus osztály utolsó fellobbanásaként értékelhető.

301 *The Federalist Papers* (New York: New American Library, 1961), 78. o.

302 *Federalist* (1961), 78-79. o.

303 A *Federalist* itt kifejtett értelmezése David Epsteintől származik, in: *The Political Theory of the Federalist* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 6., 68-81., 136-141., 183-184. és 193-197. o. Hálás vagyok David Epsteinnek, amiért rámutatott a thümosz jelentőségére nemcsak a *Federalist*-ban, hanem a legkülönbözőbb politikai filozófusoknál.

304 *Federalist (1961)*, 437. o.

305 Lásd az első fejezetet C. S. Lewis, *The Abolition of Man, or, Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools* c. könyvében (London: Collins, 1978), 7-20. o.

306 Az *Ím-ígyen szóla Zarathustra* „Az ezeregy célról" c. fejezetéből (in: *The Portable Nietzsche*, New York: Viking, 1954), 7-20. o. Wildner Ödön fordítása.

307 Lásd még: Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 2:8 (New York: Vintage Books, 1967), 70. o.

308 Kojève(1947), 26. o.

309 A „hosszú táv" itt nagyon hosszút jelent, sok ezer évet, amely eltelt az úr-rabszolga társadalmi viszony első megjelenésétől lényegében egészen a francia forradalomig. Amikor Kojève (vagy Hegel) rabszolgákról beszél, nemcsak az ember mint tulajdonjogi helyzetére utal, hanem általában minden olyan emberre, akinek a méltóságát „nem ismerik el", így például a jogilag szabad parasztokra is a forradalom előtti Franciaországban.

310 Az itt következő meglehetősen vázlatos beszámoló a Hegel *Fenomenológiá*- jában kifejtett történelmi folyamatról megint csak Kojève értelmezését követi, vagyis úgy kell tekinteni, mint az elképzelt Hegel-

Kojève nevű filozófus művét. Erről a témáról lásd: Roth (1988), 110-115. o.; és Smith (1989a), 119-121. o.

311 Az urak, természetesen, más urak elismerésére törekednek, de közben az egymást követő presztízscsatákban megpróbálják őket rabszolgáikká tenni. A racionális, kölcsönös elismerést megelőzően az embert csak rabszolgák ismerhetik el.

312 Kojève érvelése szerint a haláltól való félelem metafizikailag szükséges a rabszolga felemelkedéséhez, nem azért, mert menekül előle, hanem mert az feltárja előtte lényegi *semmiségét* – hogy olyan lény, amelynek nincs állandó identitása, vagy amelynek az identitása idővel tagadássá változik. Kojève (1947), 175. o.

313 Kojève megkülönbözteti a rabszolgát a *burzsoá*- tól, aki magának dolgozik.

314 Ezen a ponton észrevehetünk némi konvergenciát Hegel és Locke között a munka kérdését illetően. Locke – csakúgy, mint Hegel – a munkát az *érték* elsődleges forrásának tekintette: nem a természet „szinte értéktelen anyagai", hanem alapvetően az emberi munka teremti a gazdagságot. Locke – Hegelhez hasonlóan – úgy gondolta, hogy nincs olyan pozitív természetes cél, amelyet a munka szolgálna. Az ember természetes szükségletei viszonylag kisszámúak és könnyen kielégíthetők: a locke-i birtokos, aki korlátlanul halmozza az aranyat és ezüstöt, nem az ilyen igények kedvéért dolgozik, hanem hogy kielégíthesse új igényeinek szakadatlanul változó sokaságát. Az emberi munka ilyen értelemben kreatív, hiszen mindig új és egyre nagyobb feladatokat állít az ember elé. Az ember kreativitása önmagára is kiterjed, hiszen egyre újabb szükségleteket talál ki a maga számára. Végül, Locke – Hegelhez hasonlóan – bizonyos fokig szemben állt a természettel, mivel úgy gondolta, az emberi lények örömére szolgál, hogy beavatkozhatnak a természetbe és azt saját céljaik szerint átalakíthatják, így tehát mind Locke, mind Hegel elmélete szolgálhat a kapitalizmus, vagyis egy olyan gazdasági rend igazolásául, amelyet a modern természettudomány kibontakozása teremtett.

Locke és Hegel véleménye ugyanakkor eltért egy látszólag apró, de nem kevésbé fontos kérdésben. Locke szerint a munka célja a vágyak kielégítése. Ezek a vágyak nem állandóak, szakadatlanul növekednek és változnak, de állandó jellemzőjük, hogy kielégülést követelnek.

Locke számára a munka lényegében kellemetlen tevékenység, amelyet az általa teremtett értékes tárgyak kedvéért végzünk. S jóllehet a munka specifikus céljai nem határozhatók meg előre a természeti elvek alapján – vagyis Locke természeti törvénye hallgat arról a kérdésről, hogy az ember történetesen cipőkereskedő vagy mikrochip-tervező legyen –, a munkának mégis van természetes alapja. A munka és a tulajdon korlátlan felhalmozása a halál borzalma előli menekülés eszköze. A haláltól való félelem negatív pólus maradt, s minden emberi munka az előle való menekülést szolgálja. Még ha egy gazdag embernek sokkal nagyobb is a vagyona, mint amekkora természetes igényei kielégítéséhez kell, megszállott vagyongyűjtögetése végső soron abból az igényből táplálkozik, hogy bebiztosítsa magát ínségesebb idők ellen, vagyis ne süllyedhessen vissza a szegénységbe, ami természetes állapota volt.

315 Ezekről a kérdésekről lásd: Smith (1989a), 120. o.; és Avineri (1972), 88-89. o.

316 Lásd: Kojève in Strauss (1963), 183. o.

317 Ezt a mondatot kétféleképpen fordítják: „Az Isten lépte a világban – ez az állam” vagy „Az állam feladata, hogy az Isten útja legyen a világban”. A *Jogfilozófia* 258. paragrafusának kiegészítéséből.

318 Vesd össze ezt a nacionalizmus meghatározásával Ernest Gellnernél: „A nacionalizmus mint érzés vagy mozgalom ennek az elvnek (hogy a politikai és nemzeti egységnek kongruensnek kell lennie) az értelmében definiálható. A nacionalista érzés olyan düh, amelyet ennek az elvnek a megsértése vált ki, vagy olyan öröm, amelyet a kielégítése ébreszt. Az ilyen érzések táplálják a nacionalista mozgalmakat.” *Nations and Nationalism* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1983), 1. o.

319 Erre Gellner is rámutat (1983), 7. o.

320 *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954), 160-161. o.

321 Természetesen – miként Kojève rámutat – van némi „vágy”-nak nevezhető elem a keresztények örök életbe vetett hitében. Egy keresztény ember vágya az üdvözülésre nem feltétlenül magasabb motiváltságú, mint természetes önfenntartási ösztöne. Az örök élet ígérete a legnagyobb boldogság egy olyan ember számára, akit az erőszakos haláltól való rettegés mozgat.

322 Mint korábban megjegyeztük, a látszólag anyagi javak – mint egy tartomány vagy nemzeti kincs – okozta konfliktusok jó része természetesen

csak álcája az elismerésért vívott harcnak a hódító részéről.

323 Ezek mind a modern társadalomtudomány kifejezései, amely igyekszik meghatározni a modern liberális demokráciák kialakulásához szükséges „értékeket”. Daniel Lerner szerint például: „Ennek a tanulmánynak az egyik legfontosabb alapfeltevése az, hogy a magas empátiakészség csak az olyan modern társadalomban uralkodó személyiségstílus, amely kifejezetten iparosodott, városias, művelt és jellemző rá a politikai *részvétel”* (Lerner, 1958, 50. o.) A „civil kultúra” – mely kifejezést elsőként Edward Shils használta – meghatározása szerint „olyan harmadik kultúra, mely se nem hagyományos, se nem modern, de ez is, az is van benne: kommunikáción és meggyőzésen nyugvó pluralisztikus kultúra, a konszenzus és a változatosság kultúrája, olyan kultúra, amely megengedi a változást, s egyszersmind mérsékli is azt”. Gabriel A. Almond és Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1963), 8. o.

324 A tolerancia erényének központi szerepéről a modern Amerikában meggyőzően írt Allan Bloom a *The Closing of American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1988) c.

könyvében, s különösen annak 1. fejezetében. S ugyanakkor az ellentéte, az intolerancia, ma sokkal tűrhetetlenebb véteknek számít, mint a legtöbb hagyományos bűn – a becsvágy, a bujaság, a kapzsiság stb.

325 Lásd a demokrácia alapfeltételeiről szóló általános értekezést a *Democracy in Developing Countries* c. Diamond-Linz-Lipset sorozat valamennyi kötetének bevezetésében (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988a); különösen a Latin-Amerikáról szóló tanulmányt a 4. kötetben (1988b), 2-52. o. A demokrácia előfeltételeiről lásd még: in Huntington (1984), 198-209. o.

326 A nemzeti egység az egyetlen igazi előfeltétele a demokráciának Dankwart Rustow szerint – in „Transitions to Democracy”, *Comparative Politics 2* (April 1970): 337-363.

327 Samuel Huntington azt állítja, hogy mivel a demokratizálódás jelenlegi „harmadik hullámában” részt vevő országok jó része katolikus, bizonyos értelemben ez a folyamat katolikus jelenség, amely kapcsolatban áll azzal, hogy a katolikus tudat a hatvanas években demokratikusabb és egalitáriusabb irányba fordult. Bár kétségtelenül van némi alapja ennek az érvelésnek, logikusnak látszik a kérdés, hogy miért változott meg a katolikus tudat éppen akkor, amikor megváltozott. A katolikus doktrínának

nyilvánvalóan nincs semmiféle olyan inherens eleme, amely eleve a demokratikus politika irányába fordítaná, vagy amely megcáfolná azt a hagyományos vélekedést, miszerint a katolikus egyházat tekintélyuralmi és hierarchikus felépítése tekintélyuralmi politikára serkenti. A katolikus tudat változásának elsődleges okai a jelek szerint (1) a demokratikus eszmék általános legitimitása, amelyek így a katolikus tudatot is megfertőzték (nem pedig abból keletkeztek); (2) a társadalmi-gazdasági fejlődés növekvő szintje a hatvanas években a legtöbb katolikus országban; és (3) a katolikus egyház hosszú távú „szekularizációja", a négyszáz évvel korábban élt Luther Márton nyomdokain. Lásd Sámuel Huntington, „Religion and the Third Wave", *The National Interest* no. 24 (Summer 1991) 29-42.

328 És még Törökországnak is voltak gondjai a demokrácia fenntartásával az állam szekularizációja óta. A harminchat muzulmán többségű országból a Szabadság Háza 1984-ben huszonegyet „nem szabadnak", tizenötöt „részlegesen szabadnak" minősített -"szabadnak" egyet sem. Huntington (1984), 208. o.

329 Costa Ricáról lásd: in Harrison (1985), 48-54. o.

330 Ez az érv elsősorban Barrington Moore-tól származik, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966).

331 Ezekben a tézisekben számos olyan bökkenő van, ami miatt korlátozott a magyarázó erejük. Például egy sor központosított monarchia – mint például Svédország-később rendkívül stabil liberális demokráciává fejlődött. Egyes szerzők úgy látják, hogy a feudalizmus ugyanannyira gátolta is a későbbi demokratikus fejlődést, mint amennyire elősegítette – ez az alapvető különbség Észak-, illetve Dél-Amerika tapasztalatában. Lásd Huntington (1984), 203. o.

332 A franciák az idők folyamán számos erőfeszítést tettek, hogy megszabaduljanak a centralizmus szokásától, így például bizonyos területeken – mint például az oktatás – helyileg választott testületeknek adták át a hatalmat. A közelmúltban ez éppúgy megtörtént konzervatív, mint szocialista kormányzás alatt. Az ilyen decentralizációs erőfeszítések végső sikerére egyelőre még várnunk kell.

333 Robert A. Dahl hasonló sorrendet állított fel, amely a nemzeti identitással kezdődik, a hatékony demokratikus intézményekkel folytatódik, és a kibővített részvételbe torkollik, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), 36. o. Lásd még:

Eric Nordlinger, „Political Development: The Sequences and Rates of Change”, *World Politics* 20 (1968): 494-530.; és Leonard Binder és mások, *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1971).

334 A chilei demokrácia összeomlását a hetvenes években például meg lehetett volna akadályozni, ha Chilének nem elnöki rendszere van, hanem parlamenti, amely lehetővé tette volna a kormány lemondását és a koalíciók újrarendeződését az ország teljes intézményrendszerének lerombolása nélkül. A parlamenti *versus* elnöki demokrácia kérdéséről lásd: Juan Linz, „The Perils of Presidentialism”, *Journal of Democracy* 1, no. 1 (Winter 1990): 51-69.

335 Ez a témája Juan Linz *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration* c. könyvének (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978).

336 Erről az általános kérdésről lásd megint csak: Diamond és mások (1988b), 19–27. o. Ez a komparatív politológiai tanulmány a második világháború befejezéséig követi a politikai változásokat, az alkotmányjogra és a jogi doktrínákra összpontosítva. A kontinentális szociológia hatása alatt a háború utáni „modernizációs elmélet” elhanyagolta a jogot és a politikát, és szinte kizárólag az alapvető gazdasági, kulturális és társadalmi tényezőkkel magyarázta a demokrácia eredetét és sikerét. Az elmúlt néhány évtized során a szociológia némiképp visszatért a korábbi szemlélethez, elsősorban a Yale Egyetemen dolgozó Juan Linz munkásságának köszönhetően.

Linz és munkatársai – a gazdasági és kulturális tényezők fontosságát nem tagadva – a politika autonómiáját és méltóságát hangsúlyozták, egyensúlyt teremtve a politika szférája és a politika alatti birodalom között.

337 Weber érvelése szerint a nyugati szabadság azért létezik, mert a nyugati város alapját a független harcosok önvédelmi szervezetei képezték, és mert a nyugati vallások (a judaizmus és a kereszténység) elpusztították a mágián és babonán alapuló osztályviszonyokat. Némely specifikusan középkori újításokra – mint például a céhrendszer – szintén szükségünk van a középkori város szabad és viszonylag egalitárius társadalmi viszonyainak magyarázatához. Lásd: Weber, *General Economic History* (New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1981), 315-337. o.

338 Jóllehet korántsem nyilvánvaló, hogy a reformok első, gorbacsovi sorozata eredményeként tartós demokratikus intézmények létesülnek a Szovjetunióban, nincs semmiféle kulturális akadálya annak, hogy azok a következő nemzedék alatt gyökeret eresszenek. Az olyan tényezők tekintetében, mint az oktatási színvonal, az urbanizáció, a gazdasági fejlettség stb. az oroszok általában jóval előbbre tartanak, mint azok a harmadik világbeli országok – például India és Costa Rica –, amelyek már sikeresen demokratizálódtak. Ugyanakkor maga a hiedelem, hogy egy bizonyos nép mélyen gyökerező kulturális okokból képtelen a demokratizálódásra, a demokratikus átalakulás jelentős akadálya lehet. Az orosz elitre jellemző ruszofób gondolkodás, a mély pesszimizmus arra vonatkozóan, hogy a szovjet polgárok képesek-e kézbe venni saját sorsuk irányítását, és az erős államhatalom elkerülhetetlenségét hirdető fatalizmus – mindez egy bizonyos ponton önmegvalósító próféciává változhat.

339 Idézi Kojève (1947), 9. o.

340 Lásd: a II. részben, „A videomagnó diadala”.

341 Lásd: Thomas Sowell, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective* (New York: Quill, 1983); és Sowell, „Three Black Histories”, Wilson Quarterly (Winter 1979): 96-106.

342 R. V. Jones, *The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939-1945* (New York: Coward, McCann, and Geoghan, 1978), 199., 229-230. o.

343 Az a felfogás, hogy a munka alapvetően kellemetlen dolog, mélyen gyökerezik a judeokeresztény hagyományban. A héber Biblia teremtéstörténetében a munka Isten képében történik, aki azért dolgozott, hogy megteremtse a világot, ugyanakkor a munka átok is, miután az ember elesett Isten kegyelmétől. Az „örök élet” tartalma pedig az írás szerint nem munka, hanem „örök pihenés”. Lásd: Jaroslav Pelikan, „Commandment or Curse: The Paradox of Work in the Judeo–Christian Tradition”, in Pelikan és mások, *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic and Eastern* (Washington D. C.: Library of Congress, 1985), 9., 19. o.

344 Ezzel Locke is egyetértene, aki a munkát csupán eszköznek tekintette a fogyasztásra alkalmas dolgok létrehozásához.

345 Egy modern közgazdász egy ilyen ember viselkedését a „hasznosság” olyan, pusztán formális meghatározását fölhasználva próbálná magyarázni, amely az emberi lények által ténylegesen követett bármely célt felölelne. Vagyis a modern munkaalkoholista (workaholic) eszerint

„pszichés hasznot” nyer a munkájából, mint ahogy Weber aszketikus protestáns vállalkozója is „pszichés hasznot” nyer az örök megváltásba vetett reményéből. Hogy a pénz, a szabad idő, az elismerés vagy az örök megváltás utáni vágy egymás mellé kerülhet a hasznosság formális kategóriájában, arra vall, hogy a közgazdaságtannak ezek a formális kategóriái nem sokat érnek az emberi viselkedés igazán érdekes jelenségeinek magyarázatában. Az ilyen mindent felölelő meghatározás az elméletet talán megmenti, de megfosztja azt minden magyarázó erejétől.

Célravezetőbbnek látszik, ha eleve szakítunk a „hasznosság” bevett, gazdasági meghatározásával, és egy korlátozottabb, de gyakorlatiasabb jelentéstartományra szűkítjük: hasznos az, ami emberi vágyat elégít ki vagy emberi fájdalmat szüntet meg, mégpedig alapvetően valamilyen anyagi birtoklás révén. Ennélfogva azt az aszkétát, aki naponta gyötri a testét pusztán thümotikus kielégülés végett, nem mondhatjuk a „haszonelv maximalistájának”.

346 Maga Weber is említ olyan szerzőket, akik felismerték a protestantizmus és a kapitalizmus kapcsolatát, például a belga Émile de Lavaleye-t, aki egy széles körben használt közgazdaságtani tankönyvet írt az 1880-as években, és a brit kritikust, Matthew Arnoldot.

Említhetjük még az orosz Nyikolaj Melgunovot, vagy John Keatset és H. T. Buckle-t. Weber tézisének gyakorlati példáiról lásd: Reinhold Bendix, „The Protestant Ethic – Revisited”, *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 3 (April 1967): 266-273.

347 Weber számos kritikusa rámutatott, hogy a kapitalizmus egyes helyeken – például zsidó vagy olasz katolikus közösségekben – már a reformáció kora előtt megjelent. Mások szerint a Weber által tárgyalt puritanizmus már megromlott puritanizmus volt, amely csak a kapitalizmus elterjedése után alakult ki, s ennélfogva lehetett a kapitalizmus hordozója, de nem a létrehozója.

Végül pedig olyan érvelés is született, hogy a protestáns és katolikus közösségek viszonylagos teljesítményét nem annyira a protestantizmus pozitív szerepével lehet magyarázni, mint inkább azokkal az akadályokkal, amelyeket az ellenreformáció állított a gazdasági racionalizmus elé.

Weber tézisének bírálatát lásd például: R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Harcourt, Brace and World, 1962); Kemper Fullerton, „Calvinism and Capitalism”, *Harvard Theological Review* 21

(1929) 163-191.; Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Macmillan, 1950); Werner Sombart, *The Quintessence of Capitalism* (New York: Dutton, 1915); es H. H. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933). Lásd még Weberről: in Strauss (1953), 22-es lábjegyzet, 60-61. o. Strauss rámutat, hogy a reformációt megelőzte az a forradalom, amely a racionális filozófiai gondolkodás terén játszódott le, s amely szintén igazolta az anyagi gazdagság végtelen felhalmozását – ennélfogva közrejátszott a kapitalizmus legitimációjának terjesztésében.

348 Lásd Emilio Willems, „Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile”, in: szerk. S. N. Eisenstadt, *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View* (New York: Basic Books, 1968), 184-208. o.; Lawrence E. Harrison megjelenés előtt álló (Basic Books, 1992) könyve a kultúrának a fejlődésre gyakorolt hatásairól; és David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990). A jelenlegi latinamerikai „felszabadítási elmélet” az ellenreformáció méltó örököse, amennyiben a racionális, korlátlan kapitalista felhalmozás delegitimizálását szolgálja.

349 Weber maga is írt könyveket Kína és India vallásairól, hogy megmagyarázza, miért nem bontakozott ki ezekben az országokban a kapitalizmus szelleme. Ez némiképp különbözik attól a kérdéstől, hogy ezek a kultúrák miért erősítették vagy akadályozták a kívülről importált kapitalizmust. Ez utóbbi kérdésről lásd: David Gellner, „Max Weber, Capitalism and the Religion of India”, *Sociology* 16, no. 4 (November 1982): 526-543.

350 Robert Bellah, *Tokugawa Religion* (Boston: Beacon Press, 1957), 117-126. o.

351 Uo. 133-161. o.

352 *India: A Wounded Civilization* (New York: Vintage Books, 1978), 187-188. o.

353 A hinduizmus által keltett szellemi ernyedtség mellett – mint Myrdal megjegyezte – a tehenek megölésének hindu tilalma is súlyosan hátráltatta a gazdasági fejlődést egy olyan országban, ahol a haszontalan tehenek feleannyian vannak, mint az igen nagy emberi lakosság.

Gunnar Myrdal, *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations* (New York: Twentieth Century Fund, 1968), vol. 1, 89-91., 95-96., 103. o.

354 Ez az érv Daniel Belltől származik, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, 1976), 21. o. Lásd még: Michael Rose, *Reworking the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics* (New York: Schocken Books, 1985), 53-68. o.

355 Lásd: Rose (1985), 66. o.; valamint David Cherrington, *The Work Ethic: Working Values and Values that Work* (New York: Amacom, 1980), 12-15., 73. o.

356 A Munkastatisztikai Hivatal szerint a teljes állásban foglalkoztatott amerikai dolgozók csaknem 24 százaléka dolgozott heti 49 órát vagy annál többet 1989-ben, míg tíz évvel korábban csak 18 százalékuk. Louis Harris felmérése pedig azt mutatta, hogy az amerikai felnőttek átlagos szabad ideje az 1973-as 26,2 óráról 1987-re 16,6 órára csökkent. A statisztikai adatokat közli: Peter T. Kilborn, „Tales from the Digital Treadmill”, *New York Times* (June 3, 1990), Section 4, 1., 3. o. Lásd még: Leslie Berkman, „40-Hour Week Is Part Time for Those on the Fast Track”, *Los Angeles Times* (March 22, 1990), part T, 8. o. Ezekért az utalásokért Doyle McManusnak tartozom köszönettel.

357 A brit és a japán munkások közötti különbségről lásd: Rose (1985), 84-85. o.

358 E témáról hosszabban lásd: Roderick McFarquhar, „The Post-Confucian Challenge”, *Economist* (February 9, 1980), 67-72. o.; Lucian Pye, „The New Asian Capitalism: A Political Portrait”, in: szerk. Peter Berger és Hsin-Huang Michael Hsiao, *In Search of an East Asian Development Model* (New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1988), 81-98. o.; és Pye (1985), 25-27., 33-34. és 325-326. o.

359 Japánban az elsődleges szociális kapcsolatokat nem a kortárs-kapcsolatok jelentik, hanem a *sempai* és a *kohai*, a feljebbvalók és az alávetettek közti viszonyok. Ez érvényes a családban, az egyetemen vagy éppen bármely vállalatnál, ahol a dolgozó elsődlegesen egy idősebb pártfogóhoz kapcsolódik. Lásd: Chie Nakane, *Japanese Society* (Berkeley: University of California Press, 1970), 26. o.-tól.

360 Locke első értekezése az államról például Robert Filmer bírálatával kezdődik, aki megpróbálta igazolni a patriarkális politikai tekintélyen nyugvó család-modellt. Ennek tárgyalását lásd pl.: Tarcov (1984), 9-22. o.

361 Ez nem véletlen; Locke védelmezi a gyermekek jogait a szülői hatalom bizonyos formáival szemben a *Második értekezés*-ben.

362 Pye (1985, 72. o.) rámutat, hogy a japán család különbözött a kínaitól annyiban, hogy a családi lojalitás mellett a személyiség méltóságát is becsben tartotta, s ennélfogva nyitottabb és alkalmazkodóképesebb volt.

363 A család mint olyan általánosságban nem látszik túlzottan hasznosnak a gazdasági racionalitás szempontjából. Pakisztánban és a Közel-Kelet egyes részein a családi kapcsolatok semmivel sem gyengébbek, mint a Távol-Keleten, ám ez gyakorta gátolja a gazdasági racionalitás érvényesülését, mert a nepotizmus és a törzsi-nemzetségi kivételezés táptalajául szolgál. Kelet-Ázsiában a család nem csupán a nagycsalád jelenleg élő tagjaiból áll, hanem számtalan halott ősből is, akik elvárják az egyéntől bizonyos viselkedési normák követését. Az erős családok így rendszerint nem annyira nepotizmust okoznak, mint inkább belső fegyelemre és tisztességre nevelnek.

364 Az 1989-es párttámogatási botrány és más botrányok, amelyek egy év alatt két LDP-s miniszterelnök bukását okozták, illetve az LDP-s többség elvesztése a felsőházban azt mutatja, hogy a japán politikai rendszerben is érvényesül a nyugati típusú felelősségre vonhatóság. Az LDP-nek ugyanakkor sikerült a lehető legkevesebb veszteséggel megúsznia ezeket a botrányokat, és megtartotta hegemóniáját a politikai rendszerben anélkül, hogy kénytelen lett volna bármiféle szerkezeti reformot végrehajtani akár önmagán belül, akár abban, ahogy a japán politikusok és tisztviselők az ország ügyeit intézik.

365 A délkoreaiak például nem az amerikai Demokrata vagy Republikánus Pártot, hanem a japán LDP-t másolták saját kormányzó pártjuk felállításakor.

366 Az elmúlt években a csoportlojalitáson nyugvó japán munkaszervezési módszerek egyik-másikát némi sikerrel exportálták az Egyesült Államokba és Nagy-Britanniába, „egy csomagban” a közvetlen japán beruházásokkal. Ugyanakkor kérdéses, hogy hasonlóképpen exportálhatók-e más, nagyobb morális tartalmú ázsiai társadalmi intézmények, mivel azok az adott ország kulturális hagyományaiban gyökereznek.

367 Nem világos, hogy Kojève úgy gondolta-e, a történelem vége megköveteli egy szó szerint véve egyetemes és egységes állam létrehozását. Egyfelől a történelem végét 1806-ra tette, amikor az államok rendszere még nyilvánvalóan sértetlen volt, másfelől nehezen képzelhető el, hogy egy

állam teljességgel racionális legyen valamennyi erkölcsi tartalommal bíró nemzeti különbség felszámolását megelőzően. Az Európai Közösségért végzett munkája mindenesetre arról tanúskodik, hogy Kojève történelmileg tartalmas feladatnak tekintette a létező nemzeti határok elsorvasztását.

368 III. 105. 2. Ezzel szemben: I. 37., 40-41.

369 Kenneth Waltz könyvében, a *Theory of International Politics*-ban ([New York: Random House, 1979], 65-66. o.) olvasható a következő bekezdés.

Jóllehet rengeteg a változás, a folyamatosság legalább ugyanannyira szembeötlő, s ezt számos módon illusztrálhatjuk. Ha az Első Makkabeusok apokrif könyvét olvassuk, s közben az első világháború alatti és utáni eseményekre gondolunk, máris érzékeljük a nemzetközi politikára jellemző folyamatosságot. Krisztus előtt két évszázaddal és a XX. században az arabok és a zsidók ugyanúgy harcoltak egymással az északi birodalom maradványaiért, miközben a küzdőtéren kívüli államok óvatosan figyelték őket, vagy éppen aktívan beavatkoztak. Hogy általánosabb módon illusztráljuk a tételt, idézhetjük Hobbest is, aki időszerűnek érezte Thuküdidészt. Kevésbé híres, de nem kevésbé meglepő Louis J. Halle felismerése, aki úgy vélte, Thuküdidész nem veszítette el jelentőségét a nukleáris fegyverek és a szuperhatalmak korában.

370 Reinhold Niebuhr a nemzetközi kapcsolatokról vallott nézeteit legfrappánsabban a *Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* c. könyvében fogalmazta meg (New York: Scribner's, 1932). Morgenthau tankönyve a *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Knopf, 1985), amely hat kiadást ért meg – az utolsót Kenneth Thompson szerkesztette Morgenthau halála után.

371 Waltz eredetileg megkülönböztette az államok, illetve az államok rendszere szintjén ható okokat – in: *Man, the State, and War* (New York: Columbia University Press, 1959).

372 A realistáknak a liberális internacionalistákkal való rokonságára vall, hogy a háború okai között hangsúlyozzák a közös uralkodó és a nemzetközi jog hiányát. Valójában, mint látni fogjuk, a közös uralkodó hiánya nem látszik kritikus tényezőnek a háború megakadályozásában.

373 Ennek az érvnek egy változatával találkozunk Platón *Államában*, ahol Thraszümakhosz „igazságos dolognak" azt nevezi, „ami az erősebb érdekét szolgálja" I. könyv, 338c-347a.

374 Sok korai, háború utáni realistával ellentétben George Kennan nem gondolta, hogy a terjeszkedés Oroszország eredendő vonása – szerinte az a szovjet-orosz nacionalizmus és a militarizált marxizmus elegyéből fakadt. Eredeti feltartóztatási stratégiája arra épült, hogy az önnön keretei közé kényszerített szovjet kommunizmus végül majd összeomlik.

375 Ennek az érvnek egy változatát lásd: Samuel Huntington, „No Exit: The Errors of Endism", *The National Interest* 17 (Fall 1989): 3-11.

376 Kenneth Waltz bírálta az olyan realistákat, mint Morgenthau, Kissinger, Raymond Aron és Stanley Hoffmann, amiért engedték belekeveredni a belpolitika tisztátalanságát konfliktuselméleteikbe, vagyis amiért különbséget tettek „forradalmi" és „megállapodott" („status quó"-s) államok között. Ő ezzel szemben a nemzetközi politikát kizárólag a rendszer felépítése alapján igyekszik magyarázni, teljesen figyelmen kívül hagyva az összetevő nemzetek belső jellegzetességeit. A szokásos szóhasználatot meghökkentő módon feje tetejére állítva „redukcionistának" nevezi azokat az elméleteket, amelyek figyelembe veszik a belpolitikai tényezőket, s szembeállítja őket a saját elméletével, amely a világpolitika teljes komplexitását egy olyan „rendszerré" redukálja, amelyről az ember lényegében egyetlen dolgot tudhat: hogy vajon kétpólusú-e vagy többpólusú. Lásd Waltz (1979), 18-78. o.

377 Erről a kérdésről lásd: Waltz (1979), 70-71., 161-193. o. Elméletben a többpólusú rendszernek – amilyen a nemzetek klasszikus európai felállása volt – vannak bizonyos előnyei a kétpólusúval szemben, mivel egy új hegemóniakövetelő jelentkezése esetén ki lehet egyensúlyozni a rendszert a szövetségek gyors átrendezésével; amellett, mivel a hatalom általánosabban oszlik meg, a periférián történő egyensúly-elmozdulások kevesebb vizet kavarnak. Ez persze legjobban egy dinasztikus világban működik, amelyben az államok teljesen szabadon köthetnek és bonthatnak fel szövetségeket, és fizikai módon képesek kiigazítani a hatalmi egyensúlyt egyes tartományok hozzáadásával vagy elvételével. Ám egy olyan világban, ahol a nemzeti eszmék és az ideológiák korlátozzák az államok szövetségkötési lehetőségeit, a többpólusosság hátránnyá változik. Egyáltalán nem bizonyos, hogy az első világháború a többpólusosság következménye volt, nem pedig inkább egy *elkorhadt* többpólusosságé, amely egyre inkább kétpólusosságra hasonlított. Németország és Ausztria-Magyarország – nacionalista és ideologikus okok összejátszása következtében – egy többé-kevésbé állandó szövetségbe volt bezárva, s ez

arra kényszerítette Európa többi országát, hogy hasonlóan rugalmatlan szövetségbe tömörüljenek ellene. Így aztán a szerb nacionalizmus fenyegetése Ausztria integritásával szemben háborúba is sodorta a finoman kiegyensúlyozott kétpólusú rendszert.

378 Niebuhr (1932), 110. o.

379 Henry A. Kissinger, *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-1822* (Boston: Houghton Mifflin, 1973), különösen 312-332. o.

380 Morgenthau (1985), 13. o.

381 Uo., 1-3. o.

382 Niebuhr (1932), 233. o.

383 Az egyetlen kivétel természetesen az észak-koreai támadásra adott válasz volt 1950-ben, amelyre csak azért kerülhetett sor, mert a Szovjetunió éppen bojkottálta az ENSZ-et.

384 Kissinger disszertációjáról lásd: Peter Dickson, *Kissinger and the Meaning of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

385 John Gaddis, „One Germany – In Both Alliances", *New York Times* (March 21, 1990), A27. o.

386 John J. Mersheimer, „Back to the Future: Instability in Europe after Cold War", *International Security* 15, no. 1 (Summer 1990): 5-56.

387 Mersheimer (1990), 12. o.

388 Waltz próbálkozása, hogy megtisztítsa a nemzeti kapcsolatok elméletét a belpolitikai megfontolásoktól, abból a vágyából fakad, hogy szigorúan tudományos elméletet alkosson – az ő kifejezésével élve, hogy elválassza egymástól az elemzés „egységi" és „strukturális" szintjeit. Erőfeszítései, hogy megtalálja az emberi viselkedés szabályszerű és egyetemes törvényeit a nemzetközi politikában, hatalmas szellemi építményt hoztak létre, csakhogy ez végül is az államok viselkedéséről megfogalmazott olyan banális tételekben csúcsosodik ki, amelyeket összefoglalhatunk annyiban, hogy „a hatalmi egyensúly a legfőbb".

389 Lásd az athéniak válaszát azután, hogy a korinthosziak a lakedaimoniaiakhoz folyamodnak Thuküdidész *A peloponnészoszi háború története* c. művében (I. 76.), ahol Athén és Spárta egyenlőségét hangsúlyozzák annak dacára, hogy az utóbbi támogatta a status quót; illetve beszédüket a mélosziakhoz III. 105. (Lásd a 23. fejezet mottóját.)

390 Természetesen adódnak problémák abból, ha két szomszéd nem egy ütemben fejlődik – ez gyakorta szül neheztelést. Ilyen helyzetben azonban a modern kapitalista államok rendszerint nem szomszédjuk sikerének aláásására fordítják erőfeszítéseiket, hanem arra, hogy ők is megismételjék azokat.

391 A hatalom és a legitimitás összefüggéseiről, illetve a „hatalmi politika" leegyszerűsített megközelítéséről lásd: Max Weber (1946), „Politics as a Vocation", 78–79. o.; és „The Prestige and Power of the »Great Powers«„, 159–160. o.

392 Kenneth Waltz realista elméletének történelmietlen szemléletét hasonlóképpen bírálja – csak éppen marxista szemszögből – Robert W. Cox, „Social Forces, States, and World Orders", in: szerk. Robert O. Keohane, *Neorealism and Its Critics* (New York: Columbia University Press, 1986), 213–216. o. Lásd még: George Modelski, „Is World Politics Evolutionary Learning?", *International Organization* 44, no. 1 (Winter 1990): 1-24.

393 Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes* (New York: Meridian Books, 1955), 69. o.

394 Uo., 5. o.

395 Schumpeter nem használta a *thümosz* fogalmát, ehelyett meglehetősen funkcionális és gazdasági leírást adott a határtalan hódítási vágyról mint az olyan idők maradványáról, amikor ez a túlélés eszköze volt.

396 Ez még a Szovjetunióban is igaznak bizonyult, ahol az afgán háborúban elszenvedett veszteségek már a Brezsnyev-rezsimben is sokkal kényesebb politikai kérdéssé váltak, mint ahogy azt a külső megfigyelők többnyire gondolták.

397 Ezek a tendenciák nem állnak ellentétben a mai amerikai városokra jellemző erőszakkal, vagy éppen azzal, hogy a tömegkultúrát mindinkább elárasztja az erőszak ábrázolása.

Észak-Amerika, Európa és Ázsia jellemző középosztály-társadalmaiban az emberek sokkal kevesebb személyes tapasztalatot szereznek az erőszakról vagy a halálról, mint két-három évszázaddal ezelőtt, már csak az egészségügy fejlődésének köszönhetően is, amely csökkentette a gyermekhalandóságot és növelte a várható életkort. Az erőszak gyakori filmes ábrázolása alighanem éppen azt tükrözi, hogy mennyire szokatlan az erőszak az ilyen filmek kedvelőinek életében.

398 Tocqueville (1945), vol. 2, 174-175. o.

399 Ezen megállapítások egyik-másikát John Mueller tette *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War* c. könyvében (New York: Basic Books, 1989). Mueller a rabszolgaságot és a párbajt említi mint olyan régi társadalmi gyakorlatokat, amelyek a modern világban megszűntek, és kifejti, hogy a fejlett országok közötti nagyszabású háború alighanem ugyanebbe az irányba tart. Mueller helyesen mutat rá ezekre a változásokra, de – mint Carl Kaysen megjegyzi (1990) – olyan elszigetelt jelenségekként mutatkoznak az elemzésében, amelyek az ember utóbbi néhány évszázadbeli társadalmi evolúciójának általános kontextusán kívül játszódtak le. A rabszolgaság és a párbaj megszüntetésének közös gyökere van: az úr-rabszolga viszony felszámolása, amely a francia forradalom eredménye, és az úr elismerésvágyának átalakulása az egyetemes és egységes állam racionális elismerésévé. A párbaj a modern világban az úr erkölcsének kifejeződése, aki ezzel mutatja készségét, hogy véres csatában kockára tegye az életét. A rabszolgaság, a párbaj és a háború elsorvadásának mélyen fekvő oka azonos: a racionális elismerés elfogadása.

400 Ezek az általános megállapítások részben Carl Kaysen John Muellerről írt ragyogó ismertető esszéjéből származnak, „Is War Obsolete?”, *International Security* 14, no. 4 (Spring 1990): 42-64.

401 Lásd például: John Gaddis, „The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System”, *International Security* 10, no. 4 (Spring 1986): 99-142.

402 Természetesen maguk a nukleáris fegyverek okozták a hidegháború legsúlyosabb szovjet-amerikai összetűzését, a kubai rakétaválságot, de még ebben az esetben is a nukleáris háború kilátása akadályozta meg, hogy a konfliktus tényleges fegyveres összecsapássá fajuljon.

403 Lásd például: Dean V. Babst, „A Force for peace”, *Industrial Research* 14 (April 1972): 55-58.; Ze'ev Maoz és Nasrin Abdolali, „Regime Types and International Conflict, 1816-1976”, *Journal of Conflict Resolution* 33 (March 1989): 3-35.; és R. J. Rummel, „Libertarianism and International Violence”, *Journal of Conflict Resolution* 27 (March 1983): 27-71.

404 Ez a következtetés bizonyos mértékig a liberális demokrácia Doyle-féle meghatározásához kötődik. Anglia és az Egyesült Államok háborúba lépett egymással 1812-ben, vagyis akkor, amikor a brit alkotmány már

számos liberális vonást hordozott. Doyle ezt a problémát elhárítja azzal, hogy Nagy-Britannia liberális demokráciává való átalakulását 1831-re helyezi, amikor a brit parlament elfogadta a Reform Billt. Ez a dátum némiképp önkényes – a választójog korlátozottsága még a XX. század nem csekély részében is megmaradt, s amellett Nagy-Britannia 1831-ben természetesen nem terjesztette ki a liberális jogokat a gyarmataira.

Mindemellett Doyle következtetései helyesek és roppant hatásosak. Doyle (1983d), 205-235. o.; és Doyle (1983b), 323-353. o. Lásd még „Liberalism and World Politics” c. cikkét, *American Political Science Review* 80, no. 4 (December 1986): 1151–1169.

405 A „nemzeti érdek” változó szovjet definícióinak megvilágítását lásd: Stephen Sestanovich, „Inventing the Soviet National Interest”, *The National Interest* no. 20 (Summer 1990): 3-16.

406 V. Khurkin, S. Karaganov, és A. Kortunov, „The Challenge of Security: Old and New”, *Kommunist* (January 1, 1988), 45. o.

407 Waltz kifejtette, hogy a Szovjetunió belső reformjait a nemzetközi környezet változásai idézték elő, és hogy maga a peresztrojka is tekinthető a realista elmélet megerősítésének. Mint korábban megjegyeztük, kétségtelen, hogy a külső nyomás és a nemzetközi verseny komoly szerepet játszott a szovjet reformok elindításában, és a realista elméletet láthatnánk igazolva, ha a Szovjetunió azért tett volna egy lépést hátra, hogy aztán majd később tehessen két lépést előre. Csakhogy azt kell látnunk, hogy 1985 óta alapvetően megváltoztak a Szovjetunió nemzeti céljai és a szovjet hatalom bázisa. Waltz magyarázatát lásd: *United States Institute of Peace Journal* 3, no. 2 (June 1990): 6-7. o.

408 Mearsheimer (1990), 47. o. Figyelemre méltóan reduktív szemléletről tanúskodva Mearsheimer a liberális államok közötti béke két évszázados történetét mindössze három példává sűríti: Nagy-Britannia és az Egyesült Államok, Nagy-Britannia és Franciaország, valamint az 1945 utáni nyugati demokráciák. Mondanunk sem kell, hogy az Egyesült Államok és Kanada kapcsolatától kezdve számos egyéb példa is van. Lásd még: Huntington (1989), 6-7. o.

409 A mai Németországban van egy kisebbség, amely a ma Lengyelország, Csehszlovákia és a Szovjetunió részét alkotó egykori német területek visszacsatolását hirdeti. Ez a csoport főként az ezekről a területekről a második világháború után kitelepítettekből és az ő

leszármazottaikból áll. Mind Kelet- és Nyugat-Németország, mind az új, egyesült Németország parlamentje elhatárolta magát ezektől a követelésektől. A politikailag jelentős mértékű revansizmus feltámadása a demokratikus Németországban a demokratikus Lengyelországgal szemben fontos próbaköve lesz annak a tézisnek, hogy liberális demokráciák nem harcolnak egymás ellen. Lásd még: Mueller (1990), 240. o. 24. Schumpeter (1955), 65. o.

410 William L. Langer, „A critique of Imperialism", in: szerk. Harrison M. Wright, *The New Imperialism: Analysis of Late Nineteenth-Century Expansion*, second edition (Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1976), 98. o.

411 Erről lásd Kaysen (1990), 52. o.

412 Nem a többpólusosság eredendő hibájával, hanem az adott felállás merevségével magyarázható a XIX. századi európai egyensúly felbomlása és az első világháború kitörése. Ha az államokat továbbra is a legitimitás XIX. századi dinasztikus elvei alapján szervezték volna meg, akkor az európai népek sokkal könnyebben tudtak volna alkalmazkodni Németország növekvő hatalmához a szövetségek átrendezésével. És persze ha nincs a nemzeti elv, Németország eleve nem egyesült volna.

413 Az itteni megállapítások jó részét Ernest Geller tette *Nations and Nationalism* c. könyvében (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1983).

414 Lásd például: John Gray, „The End of History – or of Liberalism?", *The National Review* (October 27, 1989): 33-35.

415 Gellner (1983), 34. o.

416 Az orosz arisztokrácia frankofilizmusa talán csak kivételes eset, de gyakorlatilag minden országban jelentős eltérés volt az arisztokrácia, illetve a parasztság által beszélt nyelv között.

417 Az embernek óvakodnia kell attól, hogy túlzottan mechanikusan alkalmazza a nacionalizmus efféle gazdasági magyarázatát. Míg a nacionalizmust tág értelemben tekinthetjük az iparosodás folyományának, a nacionalista ideológiák önálló életre is kelhetnek, függetlenül az adott ország gazdasági fejlettségének szintjétől. Különben miként magyarázhatnánk az olyan iparosodás előtti országokban kialakuló nacionalista mozgalmakat, mint Kambodzsa vagy Laosz a második világháború után.

418 Így például Atatürk pályafutásának vége felé sok időt töltött történelmi és nyelvészeti „kutatással", lényegében megteremtve az általa

áhított modern török nemzeti öntudat alapjait.

419 Gellner (1983), 44–45. o.

420 Természetesen tisztában vagyok vele, hogy Európa-szerte vannak komoly hatalommal bíró kereszténydemokrata pártok, de az a tény, hogy demokratikus voltuk hangsúlyosabb kereszténységüknél, és hogy a kereszténységet világiasan értelmezik, éppenséggel jó mérce arra, hogy a liberalizmus milyen mértékben aratott győzelmet a vallás fölött. Az intoleráns, antidemokratikus vallásosság Franco halálával eltűnt az európai politikai életből.

421 A nemzeti eszme jövőbeni evolúciója Gellner szerint (1983, 113. o.) ebben az irányban a legvalószínűbb.

422 Az orosz nemzeti mozgalomnak természetesen van olyan szárnya, amely továbbra is soviniszta és birodalmi tudattól fűtött – a régebbi Szovjetunió felső vezetésében ez a szárny jelentős pozíciókat birtokolt. Amint az várható volt, a legjelentősebb régi stílusú imperialista nacionalizmusokat Eurázsia kevéssé fejlett térségeiben találhatjuk. Erre példa Szlobodan Milosevics soviniszta szerb nacionalizmusa.

423 Mearsheimer a nacionalizmust a belpolitika gyakorlatilag egyedüli olyan tényezőjének tekinti, amelynek jelentős szerepe van a háború és béke kilátásainak szempontjából.

A „hipernacionalizmust" mint konfliktusforrást említi, hozzátéve, hogy magát a „hipernacionalizmust" vagy a külső környezet okozza, vagy az, hogy az iskolákban nem a megfelelő módon tanítják a nemzeti történelmet. Mearsheimer a jelek szerint nem fogja fel, hogy a nacionalizmus és a „hipernacionalizmus" nem esetlegesen bukkan fel, hanem sajátos történelmi, társadalmi és gazdasági közegben születik, s mint minden ilyen történelmi jelenséget, belső evolúciós törvények is szabályozzák. Mearsheimer (1990), 20-21., 25., 55-56. o.

424 Amikor Zviad Gamszahurdia függetlenségpárti Kerek Asztala győzött az 199l-es grúziai választásokon, az egyik legelső dolga az volt, hogy harcba bocsátkozzon Grúzia oszét kisebbségével, megtagadva tőle bármiféle jogot önmaga független nemzeti kisebbségként való elismertetésére. Egészen másként járt el Borisz Jelcin orosz elnök. Jelcin 1990-ben sorban meglátogatta az Orosz Köztársaság nemzetiségeit, és biztosította őket, hogy az Oroszországhoz való csatlakozás tökéletesen önkéntes.

425 Érdekes, hogy sok új nemzetiségi csoport annak ellenére törekszik a függetlenségre, hogy méretük és földrajzi elhelyezkedésük miatt önálló egységként katonailag nem állhatják meg a helyüket – legalábbis a realista kritériumok szerint. Ez arra vall, hogy az államok nem érzik már olyan fenyegetőnek a nemzetközi viszonyokat, mint régebben, és hogy a nagyméretű állam melletti hagyományos érv – a nemzetvédelem biztonsága – ma már nem döntő fontosságú.

426 Természetesen van néhány fontos kivétel e szabály alól, például Tibet kínai megszállása, a nyugati part és a Gáza-övezet izraeli megszállása és Goa indiai bekebelezése.

427 Gyakran megjegyzik, hogy a jelenlegi afrikai nemzeti határok irracionalitása ellenére, amelyek törzsi és nemzeti egységeket vágnak ketté, a függetlenség kivívása óta még egyiket sem sikerült senkinek megváltoztatni. Lásd: Yehoshafat Harkabi, „Directions of Change in the World Strategic Order: Comments on the Address by Professor Kaiser", in: *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988,* Part II, Adelphi Paper No. 237 (London: International Institute for Strategic Studies, 1989), 21-25. o.

428 Ez a különbség nagyrészt megfelel az Észak és Dél vagy a fejlett és fejlődő világ közti régi különbségnek. A megfelelés azonban nem teljes, mert vannak olyan fejlődő országok – például Costa Rica vagy India –, amelyek liberális demokráciaként működnek, míg egyik-másik fejlett államban – például a náci Németország – volt már zsarnokság.

429 Egy nem realista külpolitika leírását lásd: Stanley Kober, „Idealpolitik", *Foreign Policy* no. 79 (Summer, 1990): 3-24.

430 Az ideológiai hadviselés legfőbb fegyverei közé tartoztak az olyan szervezetek, mint a Szabad Európa Rádió, a Szabadság Rádió és az Amerika Hangja, amelyek a hidegháború idején szakadatlanul sugároztak a szovjet blokk országaiba. A realisták, akik szerint a hidegháború kizárólag tankhadosztályok és nukleáris robbanófejek körül forgott, gyakorta semmibe vették az Egyesült Államok pénzelte rádióállomásokat, pedig azok roppant nagy szerepet játszottak abban, hogy a demokrácia eszméje életben maradt Kelet-Európában és a Szovjetunióban.

431 *Az egyetemes történelem eszméje* Hetedik téziséből. Kant (1963), 20. o. Kantot különösképpen aggasztotta, hogy az emberiség erkölcsi tökéletesedése elképzelhetetlen addig, amíg nincs megoldva a nemzetközi

kapcsolatok problémája, mert ez megköveteli „minden politikai egység állhatatos belső munkálkodását saját polgárainak nevelésén”. (Uo., 21. o.)

432 Arról a nézetről, miszerint Kant az állandó békét nem tekintette gyakorlatias elképzelésnek, lásd: Kenneth Waltz, „Kant, Liberalism, and War”, *American Political Science Review* 56 (June 1962): 331-340.

433 Kant meghatározása szerint a republikánus alkotmány „elsőként a társadalom tagjai (mint emberek) szabadságának elvén, másodszor mindenki (mint alattvaló) egyetlen közös törvényhozástól való függése elvén; és, harmadszor, az egyenlőségük (mint polgárok) elvén” nyugszik. A *Perpetual Peace*-ből , in Kant (1963), 94. o.

434 Uo., 98. o.

435 Lásd Carl J. Friedrich, *Inevitable Peace* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948), 45. o.

436 A GATT természetesen nem követeli meg, hogy a tagjai demokráciák legyenek, de szigorú kritériumai vannak gazdaságpolitikájuk liberalizmusát illetően.

437 Kojève (1947), 435. o. (lábjegyzet).

438 Erről a kérdésről lásd Gellner (1983), 32-34., 36. o.

439 Kojève nyilvánvalóan nem marxista tartalommal használja a háború utáni Amerikára az „osztály nélküli társadalom” kifejezést, amely bizonyos tekintetben kétségtelenül helytálló.

440 Tocqueville (1945), vol. 2, 99-103. o.

441 Lásd Milovan Dilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System* (New York: Praeger, 1957).

442 Gyakorlatilag mindannyian, akik a baloldalról bírálták „A történelem vége?” c. cikkemet, rámutattak a jelenlegi liberális társadalmakban meglévő számos gazdasági és szociális gondra, de ezen bírálóim egyike sem hirdette nyíltan a liberális elvek feladását azok megoldása érdekében, mint ahogy Marx és Lenin tette valaha. Lásd például: Marion Dönhoff, „Am Ende aller Geschichte?”, *Die Zeit* (September 22, 1989), 1. o.; es André Fontaine, „Après l'histoire, l'ennui?”, *Le Monde* (September 27, 1989), 1. o.

443 Akik úgy gondolják, hogy ez a távoli jövő zenéje, vizsgálják meg a Smith College „Az elnyomás konkrét megnyilvánulásai” című listáját, amelyen szerepel egy bizonyos „lookism” – az a „hiedelem, hogy a külső a

személy értékének mutatója". Idézi a *Wall Street Journal* (November 26, 1990), A10. o.

444 Erről – John Rawls igazságosságelméletével kapcsolatban – lásd: Allan Bloom, „Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy", in Bloom, *Giants and Dwarfs: Essays 1960–1990* (New York: Simon and Schuster, 1990), 329. o.

445 Tocqueville (1945), vol. 2, 100–101. o.

446 Nietzsche, *The Will to Power* 1.18 (New York· Vintage Books, 1968b), 16. o.

447 Lásd Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* 2:11 (New York: Vintage Books, 1967), 73-74. o · 2:20, 90–91. o.; 3:18, 135–136. o.; *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage Books, 1966), a 46., 50., 51., 199., 201., 202., 203. és 229. aforizma.

448 Lásd *Beyond Good and Evil*, 260. aforizma; valamint a 260. aforizma a hiúságról és a „közember" elismeréséről a demokratikus társadalmakban.

449 Lásd az elismerés taglalását Leo Strauss Kojève-nek adott válaszában, in Strauss, *On Tyranny* (1963), 222. o. Lásd szintúgy Kojève-nek írt 1948. augusztus 22-i levelét, amelyben kifejtette, hogy maga Hegel úgy vélte, az elismerés mellett bölcsességre is szükség van az ember kielégüléséhez, s hogy ennélfogva „a végső állam kiváltságát a bölcsességnek, a bölcsesség uralmának és a bölcsesség népszerűsítésének köszönheti… és nemcsak pusztán egyetemességének és egységességének". Idézi Strauss (1991), 238. o.

450 Az Önbecsülést és a Személyes és Társadalmi Felelősséget Erősítő Kaliforniai Munkacsoport John Vasconsellosnak, az állami törvényhozás alsóházi képviselőjének agyszüleménye volt, és végső jelentését 1990 derekán adta közre. Lásd: „Courts, Parents Called Too Soft on Delinquents", *Los Angeles Times* (December 1, 1989), A3, o.

451 A kaliforniai önbecsülési munkacsoport szerint az önbecsülés „saját értékünk és fontosságunk tudata, valamint olyan személyiség kialakítása, amely önmagának számadással tartozik és felelősségteljesen cselekszik másokkal szemben". E meghatározás második fele komoly következményekkel járhat. Mint egy kritikus megjegyezte: „Amikor az önbecsülési mozgalom hatalmába kerít egy iskolát, az ottani tanároktól megkövetelik, hogy minden gyereket olyannak fogadjanak el, amilyen.

Hogy a gyerek minél jobban becsülhesse magát, el kell kerülni minden bíráló szót és jóformán minden olyan feladatot, amely esetleg kudarccal végződhet.” Lásd: Beth Ann Krier, „California's Newest Export”, *Los Angeles Times* (June 5, 1990), El. o.

452 Lásd például: *Beyond Good and Evil*, 257. és 259. aforizma.

453 Lásd: Plato, *Republic*, Book VIII, 561c-d.

454 Nietzsche, *The Portable Nietzsche* (1954), 130. o. (Wildner Ödön fordítása.)

455 Nietzsche, *The Use and Abuse of History* (1957), 9. o.

456 Azt, ahogy a nietzscheánus relativizmus általános kultúránk részévé vált, és hogy a nihilizmust, amely egykor rettegéssel töltötte el Nietzschét, a mai Amerikában boldog arccal viselik, ragyogóan festette le Allan Bloom *The Closing of the American Mind* c. könyvében (New York: Simon and Schuster, 1988), különösen 141-240. o.

457 Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, 232. o.

458 Egy másik példa Max Weber, aki – mint az jól ismert – kesergett a világ „kijózanodásán” a bürokrácia és a ráció növekvő uralmának korában, és félt, hogy a „lelkiség” átadja helyét „lélek nélküli specialistáknak és szív nélküli szenzualistáknak”. A következő mondatokban Weber elutasítja mai civilizációnkat: „Miután Nietzsche pusztító kritikával illette azokat az »utolsó embereket«, akik »feltalálták a boldogságot«, teljesen figyelmen kívül hagyhatom azt a naiv optimizmust, amely szerint a tudomány – vagyis az élet megszelídítésének tudományon alapuló technikája – a boldogsághoz vezető ünnepelt út. Ki hisz még ebben? – néhány egyetemi szószékeken vagy szerkesztőségi irodákban ülő óriáscsecsemőn kívül.” „Science as Vocation”, in: *From Maw Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), 143. o.

459 Tocqueville (1945), vol. 2, 336. o. (Miklós Lívia fordítása.)

460 Uo., 45. o. (Kiss Zsuzsa fordítása.)

461 Lásd *Mme*. Périer, „La vie de M. Pascal”, In: Blaise Pascal: Pensées (Paris: Garnier, 1964), 12-13. o.

462 Eric Temple Bell, *Men of Mathematics* (New York: Simon & Schuster, 1937), 73., 82. o.

463 Kojève (1947), 434–435. o. (lábjegyzet).

464 Lásd a nemzetközi kapcsolatokról szóló fejezeteket a IV. részben.

465 Kojève szerint: „Ha az Ember újból állattá válik, művészetei, szerelmi élete, játékai szintén tisztán természetiekké kell hogy váljanak újból. Ennélfogva be kell ismernünk, hogy a történelem vége után az emberek úgy hozzák létre majd a házaikat és művészi alkotásaikat, ahogy a madarak a fészküket vagy a pókok a hálójukat, úgy tartják majd zenei koncertjeiket, ahogy a békák és a kabócák, úgy fognak játszani, mint az állatkölykök, és úgy szerelmeskednek, ahogy a felnőtt állatok.” Kojève (1947), 436. o. (lábjegyzet).

466 Kojève utolsó vállalkozása egy *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* c. mű megírása volt (Paris: Gallimard, 1968), amelyben szerette volna a racionális emberi diskurzus teljes körét megrajzolni. Ezen a körön belül, kezdve a preszókratákkal és befejezve Hegellel, úgy vélte, a múlt valamennyi filozófiáját és a jövő minden elképzelhető filozófiáját el lehet helyezni. Lásd Roth (1985), 300-301. o.

467 Kiemelés az eredetiben. Kojève (1947), 436. o.

468 Strauss (1963, 223. o.) azt írja: „Az állam, amelyben ezek szerint az ember kielégülést nyer, olyan állam, ahol az emberi humanizmus alapja elillan, vagyis amelyben az ember elveszíti ember voltát. Ez Nietzsche »utolsó emberének« állama.”

469 Ez Harvey Mansfieldtől származik, *Taming the Prince* (1989), 1-20. o.

470 Kojève (1947), 437. o. (lábjegyzet).

471 Lásd John Adams Wettergreen, Jr., „Is Snobbery a Forma Value? Considering Life at the End of Modernity”, *Western Political Quarterly* 26, no. 1 (March 1973): 109-129.

472 Tocqueville (1945), vol. 2, 131. o.

473 Míg a modern társulások legismertebb szorgalmazója Tocqueville, Hegel meglehetősen hasonló érvekkel áll ki az ilyen „közvetítő intézmények” mellett a *Jogfilozófiá*-ban . Hegel szintén úgy gondolta, hogy a modern állam túl nagy és személytelen, semhogy megfelelő identitásforrásként működhetne, s ezért azt hangoztatta, hogy a társadalmat *Ständé*- ba – osztályokba vagy rendekbe – kell szervezni, mint a parasztság, a középosztály és a bürokrácia.

A hegeli „korporációk” nem voltak sem zárt középkori céhek, sem a fasiszta állam mozgósító testületei, hanem a civil társadalom által spontán módon szervezett társaságok, amelyek a közösségi szellem és az egyéb

erények központjai. Ebben az értelemben az igazi Hegel egyáltalán nem úgy fest, mint Kojève Hegel-értelmezésében.

Kojève egyetemes és egységes államában nincs hely olyan „közvetítő” testületeknek, mint a korporációk vagy a *Stände;* maga a jelző, amellyel Kojève leírja végső államát, marxistább jellegű társadalomképet sejtet, amelyben nincs semmi a szabad, egyenlő és atomizált individuumok és az állam között. Lásd még: Smith (1989), 140-145. o.

474 Ezeket a hatásokat némiképp csökkenti a kommunikációs eszközök fejlődése, amely lehetővé teszi a közös érdekekkel és célokkal rendelkező, de egymástól távol élő emberek új típusú társulásainak létrejöttét.

475 Erről lásd: Thomas Pangle, „The Constitution's Human Vision”, *The Public Interest* 86 (Winter 1987): 77-90.

476 Mint korábban megjegyeztük, Ázsiában a személyes jogok és a tolerancia rovására létezhetnek erős közösségek: az erős családi élettel együtt jár a gyermektelenek bizonyos fokú társadalmi kiközösítése; olyan területeken, mint az öltözködés, oktatás, szexuális élet, munkaválasztás stb. a társadalmi konformitás inkább kívánatos, semmint lenézett vonás.

Hogy a személyes jogok védelmét és a közösségi összetartást milyen nehéz összhangba hozni, jól mutatja egy inksteri (Michigan) közösség esete, amely vissza akarta szorítani a kábítószer-kereskedelmet egy ellenőrző pont fölállításával. Az ACLU az alkotmány negyedik kiegészítése alapján ezt alkotmányellenesnek ítélte, és az ellenőrző pontot egy bírósági szemle után fel kellett számolni. A kábítószer-kereskedelem, amely pokollá tette a környék életét, zavartalanul folytatódott. Amitazi Etzioni, „The New Rugged Communitarianism”, *Washington Post,* Outlook Section, January 20, 1991, Bl. o.

477 Pangle (1987), 88-90. o.

478 Hegel a *Jogfilozófiá*-ban nagyon világosan kijelenti, hogy a történelem végén is lesznek háborúk. Kojève szerint ugyanakkor a történelem vége minden komoly vita megszűnését jelenti, s ennélfogva nem lesz szükség harcra. Nem egészen világos, hogy Kojève miért tér el Hegeltől ebben a kérdésben. Lásd: Smith (1989a), 164. o.

479 Bruce Catton, *Grant Takes Command* (Boston: Little Brown, 1968), 491-492. o.

480 Európa közhangulatáról az első világháború előtt lásd: Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Boston: Houghton Mifflin, 1989), 55-64. o.

481 Uo., 57. o.

482 Uo., 196. o.

483 Lásd: *Twilight of the Idols* (1968a), 56–58. o.; *Beyond Good and Evil* (1966), 86. o.; és *Thus Spoke Zarathustra* in *The Portable Nietzsche* (1954), 149-151. o.

484 Nietzsche és a német fasizmus kapcsolatáról lásd Werner Dannhauser *Nietzsche's view of Socrates* c. könyvének bevezető fejezetét (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1974).

485 Lásd *Republic*, Book IV, 440b, 440e.

486 Köszönettel tartozom Henry Higuerának a probléma ilyen megfogalmazásáért.

Tartalom